D. J. O'Connor

comp.

•

HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL

V

KANT. HEGEL. SCHOPENHAUER. NIETZSCHE

PAIDOS STUDIO

Una nueva concepción de la historia de la filosofía.

Los conceptos y teorías de los más grandes pensadores, expuestos, criticados y evaluados a la luz del conocimiento contemporáneo, en una obra notable por su claridad, amplitud y profundidad.

En el presente Tomo V se examinan las doctrinas de Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche.

Tomo I	LA FILOSOFIA EN LA ANTIGÜEDAD
Tomo II	LA FILOSOFIA EN LA EDAD MEDIA Y LOS ORIGENES DEL PENSAMIENTO MODERNO
Tomo III	RACIONALISMO, ILUMINISMO Y MATERIALISMO EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII
Tomo IV	EL EMPIRISMO INGLES
Tomo V	KANT. HEGEL. SCHOPENHAUER. NIETZSCHE
Tomo VI	EMPIRISMO, IDEALISMO, PRAGMATISMO Y FILOSOFIA DE LA CIENCIA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX
Tomo VII	LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

PAIDOS

D. J. O'Connor HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL V
135

PAIDOS STUDIO

Títulos publicados:

1. W. Reich - *Análisis del carácter*
2. E. Fromm - *Humanismo socialista*
3. R. D. Laing - *El cuestionamiento de la familia*
4. E. Fromm - *¿Podrá sobrevivir el hombre?*
5. E. Chinoy - *Introducción a la sociología*
6. V. Klein - *El carácter femenino*
7. E. Fromm - *El arte de amar*
8. E. Fromm - *El miedo a la libertad*
9. M. Schur - *Sigmund Freud. Enfermedad y muerte en su vida y en su obra, I*
10. M. Schur - *Sigmund Freud. Enfermedad y muerte en su vida y en su obra, II*
11. E. Willems - *El valor humano de la educación musical*
12. C. G. Jung y R. Wilhelm - *El secreto de la flor de oro*
13. O. Rank - *El mito del nacimiento del héroe*
14. E. Fromm - *La condición humana actual*
15. K. Horney - *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*
16. E. Fromm - *Y seréis como dioses*
17. C. G. Jung - *Psicología y religión*
18. K. Friedlander - *Psicoanálisis de la delincuencia juvenil*
19. E. Fromm - *El dogma de Cristo*
20. D. Riesman y otros - *La muchedumbre solitaria*
21. O. Rank - *El trauma del nacimiento*
22. J. L. Austin - *Cómo hacer cosas con palabras*
23. E. Bentley - *La vida del drama*
24. M. Reuchlin - *Historia de la psicología*
25. F. Künkel y R. E. Dickerson - *La formación del carácter*
26. J. B. Rhine - *El nuevo mundo de la mente*
27. E. Fromm - *La crisis del psicoanálisis*
28. A. Montagu y F. Matson - *El contacto humano*
29. P. L. Assoun - *Freud. La filosofía y los filósofos*
30. O. Masotta - *La historieta en el mundo moderno*
31. D. J. O'Connor - *Historia crítica de la filosofía occidental, I (La filosofía en la antigüedad)*
32. D. J. O'Connor - *Historia crítica de la filosofía occidental, II (La filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno)*
33. D. J. O'Connor - *Historia crítica de la filosofía occidental, III (Racionalismo, iluminismo y materialismo en los siglos XVII y XVIII)*
34. D. J. O'Connor - *Historia crítica de la filosofía occidental, IV (El empirismo inglés)*
35. D. J. O'Connor - *Historia crítica de la filosofía occidental, V (Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche)*

D. J. O'Connor
compilador

HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL

V – *Kant. Hegel. Schopenhauer. Nietzsche*

ediciones
PAIDOS

Barcelona
Buenos Aires

Título original: *A Critical History of Western Philosophy*
Capítulos XVII, XVIII, XX, XXI

Publicado en inglés por The Free Press of Glencoe,
The Macmillan Company, Nueva York

Traducción de Néstor Míguez, María C. G. González y Andrés Pirk

Cubierta de Julio Vivas

1.ª edición castellana, 1983

© 1964, by The Free Press of Glencoe.
A division of The Macmillan Company
© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Paidós, SAICF;
Defensa, 599; Buenos Aires.
© de esta edición,
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.;
Mariano Cubí, 92; Barcelona-21.

ISBN: 84-7509-203-9 (tomo V)
ISBN: 84-7509-181-4 (obra completa)

Depósito legal: B-13.022/1983

Compuesto en Grafitip;
Pallars, 85-91; Barcelona

Impreso en Romanyà/Valls;
Verdaguer, 1; Capellades (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

INDICE

I. Kant 9
G. J. WARNOCK

II. Hegel 83
J. N. FINDLAY

III. Schopenhauer 155
R. TAYLOR

IV. Nietzsche 219
A. DANTO

I

KANT

Por G. J. Warnock

Immanuel Kant nació en Königsberg en abril de 1724 y murió en la misma ciudad en febrero de 1804. Pasó toda su vida en su provincia natal. Desde 1740 en adelante fue miembro de la Universidad de Königsberg, excepto durante un breve período en el cual fue tutor privado; en el momento de su muerte había pasado en ella más de treinta años como profesor de lógica y metafísica. Nunca se casó, y su larga vida no se caracterizó por ningún suceso fuera de lo común, excepto intelectualmente.

Es curioso observar los modos cómo escapó y no escapó de las poderosas influencias que se ejercieron sobre él en sus primeros años. Sus padres eran pietistas y su educación fue estrictamente religiosa; su formación filosófica se realizó dentro de la tradición de la metafísica especulativa. Mantuvo durante toda su vida un profundo respeto por la fe religiosa y un sentido moral notablemente firme y sin compromisos; también conservó su inclinación por gran parte de la argumentación y el estilo de la metafísica tradicional. Pero a pesar de esto, rechazó de plano las afirmaciones particulares de los maestros de religión y de los metafísicos, y a menudo ha sido considerado como el más destructor crítico de ellos.

Por ejemplo, no llegó, a la manera de Berkeley o

Hume, fácil y rápidamente a sus conclusiones filosóficas. Las obras sobre las cuales se asienta firmemente su fama fueron publicadas en los diez años posteriores a sus cincuenta y siete de edad.

Físicamente, Kant era muy bajo y sumamente delgado, con una cabeza desproporcionadamente grande. Pero se preocupaba mucho por su apariencia y ganó cierta fama de elegancia en la vestimenta. Siempre fue muy cuidadoso de su salud, con la deliberada intención de vivir lo más posible. Para una persona aparentemente tan frágil, logró muy bien su propósito.

ψ

KANT FUE un profesor y escribió como un profesor. Los escritos de algunos de sus predecesores, por ejemplo, de Descartes, Berkeley, Hume y quizás hasta de Leibniz pueden ser leídos placenteramente por hombres comunes y, dentro de ciertos límites, sin duda, comprendidos con relativa facilidad. A su manera, son contribuciones a la literatura tanto como a la filosofía. Pero no sucede lo mismo con Kant. A veces expresó, con afable humildad, el deseo sin esperanza de poseer la habilidad y la fuerza literarias de Rousseau, pero en parte era incapaz y, también, en parte poco propenso a dar a sus escritos una forma placentera y clara. El sesgo de su mente era, tanto naturalmente como por prolongado hábito, académico; además, creía firmemente, en principio, en el valor de aspirar a ser *exhaustivo* más que elegante. Como resultado de ello, sus principales escritos son tremenda e intransigentemente profesionales, elaboradamente esquemáticos, cargados de términos técnicos y sumamente difíciles de leer y de comprender. Por supuesto, esto se debe en parte a la genuina dificultad de los problemas que Kant abordó. Realmente fue, como se lo propuso, exhaustivo y profundo. Pero se tiene la sensación de que es una desgracia para la historia de la filosofía que

un pensador tan poderoso haya tenido tan poco arte para trasmitir sus pensamientos.

El estilo altamente profesoral de Kant, tanto en su pensamiento como en la manera de exponerlo, puede dar la impresión también de que sus intereses eran estrechamente académicos. A veces se lo presenta simplemente discutiendo los méritos de dos escuelas filosóficas rivales —el empirismo, cuya culminación se ve en Hume, y el racionalismo, representado principalmente por Leibniz— y tratando de mediar entre ellas. Pero el hecho es que este debate particular, en el cual Kant estaba muy interesado, por cierto, surgió de un problema mucho más profundo y de alcance mucho más general. En este problema, los antagonistas, al menos aparentes, cuyo conflicto Kant deseaba resolver eran, por una parte, no Hume, sino Newton, y, por la otra, no Leibniz, sino los fundamentos de la moralidad y la religión. No se trataba de una querella doméstica dentro del ámbito de la filosofía, una querella en la cual el público general no tuviera nada que ver; era un conflicto, pensaba Kant, entre poderes mucho más formidables. Era un problema que afectaba a los más profundos intereses de todo hombre. Y era tarea de la filosofía, sobre todo, tratar de resolverlo.

No es difícil comprender en líneas generales cómo consideraba Kant este conflicto. En su juventud había escrito y enseñado sobre la ciencia física de su época, y nunca se le ocurrió poner en duda ni por un momento la solidez de sus conclusiones principales. Discrepaba de Newton en ciertos puntos filosóficos, pero creía que, en general, Newton y sus grandes predecesores habían descubierto indudablemente la clave para la comprensión del mundo natural. El mundo debía ser considerado como un sistema mecánico de cuerpos que operan de acuerdo con leyes matemáticamente formuladas: explicar científicamente un suceso natural era elaborar una ley o varias leyes tales que, dada la condición antecedente

del sistema, puede demostrarse necesariamente que tal suceso se desprende de ella. Quizá ningún filósofo ha aceptado más sinceramente que Kant la esencial corrección de la «visión científica del mundo»; para él, la física, como es comprensible, era el ideal de la ciencia, y Newton, también con buenas razones, su expositor ideal.

Pero no solamente eso. Kant también pensaba lo que Newton no hubiera afirmado, explícitamente al menos: que el evangelio de la ciencia compromete a sus devotos con la concepción de que sus presuposiciones y métodos no sólo son correctos en su campo, sino también que no puede restringirse su alcance y su aplicación. Pensaba que debe descartarse por anticientífica la suposición de que pueda llegarse en la naturaleza a un límite más allá del cual no pueda proseguir la indagación científica, o que pueda haber sucesos naturales que no puedan recibir explicación científica. Ninguna de tales creencias, sostenía, puede ser aceptada por un creyente cabal en el método científico; por el contrario, debe creer que este método puede aplicarse a cualquier tema para resolver cualquier cuestión, y que aquello que no puede ser discernido de esta manera no puede ser en modo alguno un conocimiento.

Pero si esto es así, pensaba Kant, se plantea un inevitable conflicto con muchas convicciones humanas fundamentales. La creencia de que Dios ha creado el mundo y lo moldea de acuerdo con sus propósitos implica la admisión de que al menos un suceso, el acto de creación, cae fuera del orden de la naturaleza y no puede ser sometido a ninguna ley natural. Implica que el curso de la naturaleza no puede ser comprendido de manera plena en términos científicos exclusivamente. La misma existencia de Dios no es un hecho científicamente demostrable. Una cuestión de importancia más inmediata y evidente es la de que si suponemos, como debemos suponer, que los seres humanos son criaturas responsables mo-

ralmente por lo que hacen o dejan de hacer, también debemos suponer que *pueden* actuar o no actuar según su elección y según se lo exijan sus obligaciones. Pero, ¿podemos admitir esto si también creemos que todo lo que sucede, sucede necesariamente, que en aquellas condiciones en las cuales se produce cualquier suceso no *podría* producirse ningún otro suceso?

Al parecer, si admitimos las pretensiones de la ciencia de establecer y formular leyes sin límites ni restricciones, debemos considerar la fe religiosa como una superstición y las convicciones morales como ilusorias. Pero, ¿cómo podemos determinar el punto en el cual debe terminar la investigación científica, como no sea en un espíritu de arbitrario dogmatismo?

Al menos desde la época de Hobbes y Descartes constituyó una preocupación fundamental de la mayoría de los filósofos ofrecer algún género de solución de estos aparentes conflictos. Leibniz había hecho un intento muy reciente, y quizás el más ambicioso de todos, por ofrecer una solución *. Había llegado a la convicción de que la visión del mundo presupuesta en el sistema de la física newtoniana era, en sus cimientos, «contraria a la razón», aunque «satisficiera a la imaginación». Por lo tanto, sostenía Leibniz, no podía ser presentada seriamente como la verdad literal. La razón no puede aceptar «los átomos y el vacío». Para resumir, luego trató de elaborar una doctrina según la cual la concepción newtoniana del mundo podía ser aceptada (con modificaciones) como una manera de hablar, esto es, de registrar lo que sucede *en apariencia*; a ella se contraponía la explicación racionalmente aceptable y lógicamente demostrable de lo que sucede *realmente*. Parece

* Kant sólo disponía fragmentariamente de los escritos de Leibniz, antes de la edición de 1768. Conocía las exposiciones de Wolff y Baumgarten. Su primer contacto cabal con la propia obra de Leibniz parece haber revivido su fe en la teoría metafísica, pero no por mucho tiempo, como veremos.

haber un mundo de cuerpos materiales ubicados en el espacio y el tiempo, un mundo que puede ser visto como un sistema mecánico. Lo que existe realmente es un conjunto infinito de *mónadas* inmateriales, inespaciales y hasta intemporales, creadas por Dios y sujetas, en cierto sentido, a su dirección. En este mundo aparente hay un riguroso determinismo causal; en el mundo real de las mónadas no hay tal cosa. Sin embargo, Dios ordena lo real y lo aparente de tal modo que no surge ningún conflicto en ningún punto. El sistema de la ciencia es verdadero como explicación de las apariencias; las verdades de la religión y la moral se aplican a una esfera diferente, a la creación de Dios tal como es realmente. Por último, puesto que Dios, en la creación, debe haber optado por crear el mejor de los muchos mundos que El podría crear, el mundo tal como existe debe ser el mejor de todos los mundos posibles.

Ahora bien, parece que Kant se sintió cada vez más insatisfecho con este y otros intentos similares por resolver su problema fundamental. Era característico de tales intentos tratar de elaborar teorías de lo que sucede realmente, de tal modo que las verdades esenciales de la moral y la religión pudieran ser presentadas como realmente verdaderas (aunque, a veces, en sentidos muy particulares), mientras que el *corpus* rival de la teoría científica podía ser considerado como una explicación de meros *fenómenos*, de lo meramente aparente. Pero Kant hallaba grandes dificultades en tales empresas. Entre otras cosas, las presuntas demostraciones racionales de la verdadera naturaleza de la realidad nunca eran concluyentes y, a veces, eran definidamente falaces. Además, mientras que las verdades presuntamente «aparentes» de la ciencia constituían un sistema generalmente aceptado, bien-fundado y en constante desarrollo, la teoría metafísica presentaba el aspecto de un caótico campo de batalla. Era el escenario de incesantes conflictos, incesantes desacuer-

dos, triunfos ilusorios y derrotas a medias, en el cual nada podía ser considerado como establecido definitivamente y no parecía haber perspectiva alguna de un progreso seguro. Finalmente, ¿no era un absurdo manifiesto buscar de este modo los cimientos de la moral y de la religión? No cabía suponer realmente que las convicciones morales de nadie dependieran del resultado de argumentaciones metafísicas refinadas pero caóticas, y las creencias religiosas eran mucho más firmes que las frágiles estructuras metafísicas construidas en su apoyo.

Era posible dar dos explicaciones de esta completa ausencia de un progreso sólido en la metafísica. Podía suceder simplemente que los problemas metafísicos fueran tan enormemente complicados y difíciles que hasta entonces nadie había poseído la inteligencia y la tenacidad necesarias para resolverlos; si esto era así, sólo se necesitaba una obstinada persistencia, con la esperanza de hallar eventualmente las soluciones adecuadas. Alternativamente, podía haber algo radicalmente erróneo en los procedimientos seguidos hasta entonces, quizás hasta en los mismos interrogantes que se habían planteado. Los metafísicos quizás estuvieran tratando de alcanzar, no solamente lo difícil, sino lo imposible. Si era así, no cabía sorprenderse de que no se hubiera logrado nada; y además, era esencial desistir llanamente de todo intento ulterior de marchar por el mismo viejo camino y, en cambio, reexaminar la naturaleza de toda la empresa. Fue éste el punto en el cual la influencia de Hume tuvo, evidentemente, un carácter decisivo: «David Hume, de quien puede decirse que comenzó el ataque contra las pretensiones de la razón pura que hace necesario el examen exhaustivo de ellas».

A través del estímulo de los argumentos de Hume, Kant llegó a creer a comienzos de la década de 1770 que ambas escuelas de sus predecesores —racionalistas y empiristas por igual— habían aceptado cier-

tos principios de los cuales *se seguía* que las teorías metafísicas deben ser ilusorias e imposibles. El mayor mérito de Hume —y Kant colocaba muy alto sus méritos— consistía en haber comprendido esto y en haber extraído deliberadamente la conclusión necesaria. En tanto se mantuvieran esos principios, la disciplina llamada filosofía debe abandonar las ambiciones especulativas de la metafísica deductiva, debe volverse hacia «el método experimental» y convertirse en lo que hoy consideraríamos como un satélite de la psicología y la sociología empíricas. Parte del programa de Hume fue efectuar justamente esta transformación.

Fue éste el camino, pues, por el cual Kant llegó a la convicción de que la cuestión fundamental para un filósofo de su época debía ser la cuestión de si la filosofía misma es un genuino campo de estudio: «Mi propósito es convencer a quienes consideran que vale la pena ocuparse de metafísica de la absoluta necesidad de que suspendan su labor por el momento, de que consideren todo lo sucedido hasta ahora como si no hubiera sucedido y, antes que nada, de que se planteen la cuestión: "¿es posible la metafísica?"»[1]. Esta es la cuestión «crítica» kantiana esencial. Y esta cuestión lo llevó al punto de partida de sus tres grandes *Críticas*: *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del juicio* (1790).

LA CRITICA DE LA RAZON PURA

Preguntémonos primero exactamente por qué suponía Kant que debe ponerse en tela de juicio la posibilidad misma de la metafísica. Con respecto a este punto, podemos seguir fielmente su propia explicación.

[1] *Prolegomena to any Future Metaphysics*, trad. por P. G. Lucas (Manchester, 1953). Prefacio.

Uno de los pasajes más notables de las investigaciones de Hume es aquel en el cual examina el concepto de causación. Se supone generalmente, en lo cual coincidían Hume y Kant, que cuando se afirma que *A* causa *B*, se quiere significar con ello que si sucede *A*, *necesariamente* se produce *B*. Una conexión causal, podríamos decir, se distingue de una correlación o coincidencia de azar precisamente por ser necesaria. Ahora bien, preguntaba Hume, ¿con qué derecho suponemos, en tal caso, que, dado un suceso, el otro es necesario? ¿Lo sabemos por la observación? No, pues lo que nos enseña la observación, a lo sumo, es que cuando se produce *A*, luego se produce *B*, de hecho; hablando estrictamente, sólo nos enseña que, de hecho, esto *ha sucedido así*. Pero no nos enseña que siempre será así, y menos aún que sea necesariamente así. ¿Discernimos, pues, por la razón, que *A* y *B* están conectados necesariamente? No, pues la razón sólo nos exige considerar como necesarias aquellas proposiciones cuyas contradictorias son o implican imposibilidades, esto es, contradicciones. Pero la negación de un enunciado causal nunca es una contradicción. Aunque el fuego haga hervir el agua, no hay contradicción alguna en suponer que esto podría no ser así. Pero entonces, no tenemos *ningún* derecho —simplemente, no estamos en condiciones— de afirmar que dos sucesos están conectados necesariamente. Cuando hacemos tal afirmación, según Hume, tomamos equivocadamente nuestras habituales y confiadas expectativas por características del mundo.

Como lo comprendió Kant, este argumento se basa en una doctrina general a la cual Hume daba realmente una gran importancia. Se trata de la doctrina según la cual toda proposición verdadera *o bien* es una verdad de razón, necesaria en cuanto su negación sería contradictoria, *o bien* una verdad de hecho, establecida como tal por la observación o la experimentación y que, aunque sea indudablemente

verdadera, no es necesariamente verdadera. Hume basaba en esta dicotomía (como los positivistas lógicos después de él) la afirmación de que «la teología y la metafísica de escuela» carecen de sentido y son ilusorias. Pues éstas no son ciencias experimentales fundadas en elementos de juicio empíricos ni consisten en la elaboración formal de teoremas cuyas negaciones sean demostrablemente contradictorias. Pero no hay ninguna tercera posibilidad, sostenía Hume; por consiguiente, simplemente deben ser descartadas, pues no son sino «sofistería e ilusión».

Ahora bien, Kant estaba totalmente de acuerdo con Hume en que si esta dicotomía fuera válida y exhaustiva, entonces no podía haber un ámbito como el que se suponía tradicionalmente que era la metafísica. Sólo habría, por una parte, ciencias empíricas, y por la otra, ejercicios formales del cálculo. Según esta concepción, todas las verdades necesarias, todas las verdades demostrables *a priori*, serían simplemente analíticas; y todas las verdades sintéticas, todas las aserciones acerca de cuestiones de hecho, serían simplemente contingentes. Pero el propósito del metafísico es formular doctrinas que sean al mismo tiempo sintéticas y demostrables *a priori*, a las que se llegue por razonamiento pero que sean sustancialmente verdaderas con respecto al mundo; siendo así, debe abandonar su búsqueda o indicar una causa por la cual no deba aceptarse la dicotomía de Hume. Se lo insta, antes de seguir en el estilo tradicional, a presentar las credenciales de su disciplina, que Hume había puesto en tela de juicio.

El mismo Kant, por grandes que fueran sus dudas acerca del *status* y las afirmaciones de la metafísica tradicional, nunca se inclinó seriamente a creer que la dicotomía de Hume fuera, en general, defendible. Sostenía que cuando la formuló, Hume simplemente no había calculado los estragos que provocaría su aceptación. Ciertamente, se suponía que en la metafísica aparecían proposiciones sintéticas *a priori*;

pero, en opinión de Kant, tales proposiciones también aparecían en algunas partes fundamentales de la matemática y de la física. Así, el arma con la cual Hume trataba de destruir la «metafísica de escuela», de ser efectiva, destruiría al mismo tiempo la matemática y las ciencias, disciplinas que, cualquiera que fuese la situación de la metafísica, ningún hombre sensato podía considerar como mera «sofistería e ilusión». La cuestión de la cual parte Kant, pues, en su examen de las credenciales de la metafísica, no es la cuestión de si puede haber proposiciones sintéticas *a priori*, pues está seguro de que puede haberlas y que las hay; sino más bien la de cómo podemos afirmarlas, qué tipo de verdades son y cómo es posible demostrarlas. Los tres campos en los cuales se las encuentra, o se presume encontrarlas, son la matemática, la física y la metafísica. Investigando en los dos primeros campos qué es lo que permite la afirmación de verdades sintéticas *a priori*, Kant esperaba establecer si también es posible demostrar esas verdades en el tercero y cómo. Esta investigación en tres etapas se refleja claramente en las tres divisiones principales de la primera *Crítica*: la *Estética*, la *Analítica* y la *Dialéctica*.

Ahora es posible resumir la estrategia general de la posterior argumentación de Kant. Se observará que es maravillosamente clara, enormemente ambiciosa y, en sus resultados, ásperamente paradójica.

Ante todo, ¿qué son las proposiciones sintéticas *a priori*? Podemos resumir brevemente la concepción de Kant de la siguiente manera. En el curso de la experiencia humana, hallamos, por simple observación o por experimento deliberado, sucesos y caracteres de los que es posible, y a menudo fácil, suponer que podían haber sido distintos. Por supuesto, llamamos *contingentes* a tales afirmaciones, y es evidente que sólo podemos saber que las mismas son verdaderas si hemos hallado que nuestra experiencia, de hecho, abarca los sucesos y caracteres

afirmados. En contraste con esto, al examinar los conceptos que empleamos, podemos formular otras proposiciones de las que podemos ver o demostrar que son *necesariamente* verdaderas porque su negación implicaría incoherencias conceptuales o lógicas; y en estos casos, claro está, no tenemos ninguna necesidad de la confirmación empírica. Pero, sostiene Kant, hay una tercera clase de proposiciones cuya existencia no ha reconocido explícitamente ninguno de sus predecesores, proposiciones que deben ser verdaderas para que la experiencia humana sea posible, proposiciones que enuncian, según las palabras de Kant, «las condiciones de la posibilidad de la experiencia» o, también podríamos decir, sus características definitorias fundamentales. Ahora bien, tales proposiciones no son analíticas, pues no es analítico que suceda algo como la experiencia humana; la suposición de que podría no suceder no implica ninguna contradicción. Pero tampoco son contingentes, en el sentido común, pues si la verdad de cierta proposición es una condición de la posibilidad misma de la experiencia, evidentemente estará fuera de lugar consultar a la experiencia para saber si tal proposición es o no verdadera. En la suposición de que una experiencia es posible, tal proposición puede ser afirmada *a priori*. Pero si las proposiciones de esta clase no son analíticas ni contingentes, son precisamente lo que Hume y los demás pensadores habían rechazado o ignorado: a saber, proposiciones sintéticas *a priori*.

La observación siguiente de Kant, que es fundamental, puede ser expresada del siguiente modo. Tales proposiciones dicen algo acerca del mundo; pero realmente se basan en algo concerniente a nosotros mismos. Lo que el mundo es para nosotros es el mundo tal como lo experimentamos; nuestras facultades de experiencia, pues, imponen una restricción sobre el *tipo* de mundo que puede ser *nuestro* mundo. Si esto es así, la cuestión «¿cuáles son las

condiciones de la posibilidad de la experiencia?» puede ser abordada de manera más aclaradora, no preguntando fundamentalmente «¿qué es lo necesariamente verdadero en el mundo que experimentamos?», sino más bien «¿cuáles son las condiciones generales de todo uso posible de nuestras facultades humanas?». Es verdad, dice Kant, que en los detalles «nuestro conocimiento debe adecuarse a los objetos»; pero también es verdad que, en general, «los objetos deben adecuarse a nuestro conocimiento». Es decir, todo mundo que podamos experimentar —y ningún otro mundo puede ser objeto del discurso significativo— debe ser tal que las facultades que poseemos puedan ser utilizadas en la experiencia del mismo.

Al llegar a este punto, puede ocurrírsenos naturalmente una objeción que nos servirá para destacar una distinción a la cual Kant considera fundamental. Sin duda, podemos pensar en primera instancia, es totalmente fantástico afirmar que «los objetos deben adecuarse a nuestro conocimiento»; pues, ¿cómo la naturaleza de nuestras facultades podría determinar de algún modo lo que sucede en el mundo, o siquiera influir en ello? Es indudable que estamos obligados a tomar simplemente el mundo tal como lo encontramos; sería un gran absurdo suponer que debe de alguna manera acomodarse a nuestras necesidades o exigencias. Ahora bien, Kant sintió plenamente toda la fuerza de esta objeción, y para enfrentarla trazó co ninsistencia una distinción vital entre el mundo tal como es *en sí* y tal como *aparece ante nosotros*. Lo que existe, existe; su naturaleza simplemente es lo que es, y nosotros no tenemos nada que hacer. Pero es igualmente cierto que lo que existe *aparece* ante los seres humanos en una forma particular, y ellos lo clasifican, interpretan, categorizan y describen de una manera particular. Si nuestros órganos sensoriales fueran radicalmente diferentes de lo que son, ciertamente el mundo se

nos aparecería en una forma totalmente diferente; si nuestros lenguajes y modos de pensamiento fueran diferentes, las descripciones del mundo que daríamos también serían diferentes de las que damos ahora. Así, aunque nuestras facultades y capacidades no modifican para nada la naturaleza de lo que existe, en sí mismo, en parte determinan el carácter del mundo tal como se nos aparece; determinan su *forma* general; pues, sea el mundo lo que fuere, se nos aparece como se nos aparece porque nosotros somos lo que somos. Por consiguiente, Kant se ocupa del mundo como apariencia; los objetos «deben adecuarse a nuestro conocimiento» como *fenómenos*. Pero esto no es motivo de queja o lamentación. Pues el deseo de conocer o siquiera de hablar del mundo tal como es en sí mismo es un deseo sin sentido. Es como el deseo de percibir sin usar ningún modo particular de percepción, de describir sin un vocabulario descriptivo particular. En la percepción y en el pensamiento, empleamos necesariamente esas facultades y tendencias que poseemos; nuestro objeto de estudio es, inevitablemente, el mundo tal como aparece ante quien tiene esas facultades. Al tratar de determinar el carácter general —la forma, según la expresión de Kant— de este mundo fenoménico, pues, debemos ocuparnos primordialmente de esas facultades.

Luego, Kant sostiene que nuestras facultades humanas pueden ser clasificadas del siguiente modo: 1) *sensibilidad*, utilizada en la sensación y la percepción; 2) *entendimiento*, utilizado en la elaboración de aserciones y la adquisición de conocimiento; y 3) *razón*, utilizada (podemos decir toscamente, por el momento) en el razonamiento. Después efectúa una ambiciosa combinación de esta triada con la mencionada anteriormente de la matemática, la ciencia natural y la metafísica. Esta combinación se realiza de la siguiente manera:

Las verdades sintéticas *a priori* de la *matemática* enuncian las condiciones necesarias de la *percepción.*

Las verdades sintéticas *a priori* de la *ciencia natural* enuncian las condiciones necesarias del *pensamiento discursivo.*

Las proposiciones de la metafísica expresan ciertas creencias o ideales que son prácticamente indispensables para el empleo de la *razón.*

Se observará que el tercer paso es asimétrico con respecto a los otros. En la matemática y la ciencia natural, al parecer, hay verdades demostrables; pero en la metafísica sólo tenemos creencias o ideales. Esta es, en verdad, la opinión de Kant; y así, como veremos en breve, llega finalmente a la misma conclusión de Hume que al principio parecía dispuesto a poner en tela de juicio. Pero primero debemos examinar más detalladamente las etapas de la argumentación de Kant.

LA ESTETICA TRASCENDENTAL

Infortunadamente, la argumentación de la Estética es muy confusa. Parece evidente que Kant está interesado primordialmente en los conceptos de espacio y tiempo, y que sostiene que el carácter espacial y temporal del mundo es una consecuencia de la naturaleza de nuestra sensibilidad. Sin embargo, como hemos visto, también sustenta una tesis acerca del carácter sintético *a priori* de algunas partes de la matemática, y no distingue claramente, o no distingue en absoluto, entre las verdades matemáticas y las verdades acerca del espacio y el tiempo. Esto hace que su argumentación parezca mucho menos interesante de lo que realmente es.

Creo que no es difícil percatarse de que el argumento de Kant en defensa del carácter sintético *a*

priori de la matemática es débil. 1) En geometría, parece haber supuesto —como todos sus contemporáneos, sin duda— que un sistema geométrico es esencialmente un conjunto de afirmaciones acerca del espacio. Puede argüirse que en este caso no ha logrado, excusablemente, sin duda, comprender la diferencia entre un cálculo y su aplicación. 2) También parece haberle impresionado mucho el hecho de que, en los textos corrientes de geometría, las demostraciones formales no pueden prescindir de apelar a la «intuición», a lo que vemos que es así. Por extraño que nos parezca, no consideraba esto como un defecto de la exposición, sino como una prueba de que la geometría puede ser desarrollada analíticamente. Y 3) en la aritmética, sostiene más de una vez que la expresión de un miembro de una ecuación válida no nos induce necesariamente (no «contiene el pensamiento») de la expresión que figura en el otro miembro. Pero esta incursión por la psicología matemática no atañe al carácter lógico de los teoremas de la aritmética. La debilidad de estos y otros argumentos ha llevado a ciertos críticos a concluir que el problema que se plantea Kant no existe, que no hay ninguna necesidad, al menos en este campo, de preguntarse cómo podemos hacer afirmaciones sintéticas *a priori*, pues realmente no hay ninguna buena razón para suponer que podamos hacerlas.

Pero esto es un error. Esta crítica sería efectiva sólo si la preocupación genuina y exclusiva de Kant fuera el carácter lógico de la matemática pura. Pero no es así. El se interesaba principalmente —aunque sin darse cuenta con claridad de que se trata de una cuestión diferente— en el *status* lógico de los conceptos de espacio y tiempo *. Y en este ámbito, indu-

* Podría decirse que trataba de explicar la *aplicabilidad* de la matemática a objetos y sucesos, presuponiendo en tal aplicación nuestras nociones de espacio y tiempo.

dablemente surgen problemas de considerable dificultad e importancia.

La esencia del problema de Kant puede ser expresada de la siguiente manera. Sin duda, nos sentimos naturalmente inclinados a concebir el espacio y el tiempo como simples caracteres dados del mundo. Si esto es así, pensamos, nos encontramos en un espacio de tres dimensiones y los sucesos se producen sucesivamente en un orden de tiempo único e irreversible. Pero, señala Kant, hay ciertas consideraciones adicionales que parecen incompatibles con la idea de que éstos son hechos del mundo. Por una parte, al parecer consideramos *inconcebible* que el espacio y el tiempo puedan haber sido o puedan llegar a ser fundamentalmente diferentes de lo que son. Es un hecho del mundo el que los elefantes sean de color gris; pero podemos suponer fácilmente que podrían ser negros, rosados o azules. Si, análogamente, fuera un hecho del mundo el que el espacio tenga tres dimensiones, no debería ser menos fácil suponer que podría haber tenido dos, cuatro o siete dimensiones; pero, ¿podemos realmente dar sentido a tales presuntas posibilidades? ¿Sabemos cómo sería un mundo de siete dimensiones? Por otra parte, evidentemente estamos dispuestos a hacer afirmaciones acerca del espacio y el tiempo de las cuales, si son meras afirmaciones de hecho, seguramente no tenemos las pruebas necesarias. Estamos dispuestos a afirmar, sin ninguna reserva, que sólo hay *un* espacio; ¿qué pruebas tenemos en favor de una afirmación tan general? Consideramos cierto que en toda parte del universo la naturaleza de la sucesión temporal será la misma que en nuestra vecindad; pero, ¿con qué derecho hacemos afirmaciones de hecho acerca de vastas regiones del universo que nunca hemos inspeccionado, y que quizá son inaccesibles a nuestra inspección? Al reflexionar en ello, pues, parece que en realidad no tratamos las afirmaciones acerca del espacio y el tiempo como ordinarias afirmaciones acerca de hechos, como afirmaciones cu-

yas alternativas son perfectamente concebibles y para las que exigimos la garantía de la observación empírica. No investigamos humildemente el universo en el que vivimos, dispuestos a encontrar y a aceptar cualquier especie de características espaciales o temporales. Por el contrario, parece más bien que abordamos el universo con el postulado de que todo lo que pueda contener en cualquier parte *estará* en un espacio tridimensional, y que todos los sucesos que puedan ocurrir *tendrán* su ubicación en una única serie de tiempo. Parece también que este postulado es, para nosotros, el único total y genuinamente inteligible.

¿Cómo puede ser esto? En respuesta, Kant apela a su distinción entre el mundo en sí y el mundo como apariencia. Evidentemente, dice, no podemos tener exigencia alguna con respecto al mundo en sí; éste tiene el carácter que tiene de manera absolutamente indiferente a todo postulado o suposición que podamos adoptar. Pero no sucede lo mismo con el mundo como apariencia. Pues de éste podemos decir que *sólo* puede aparecer en una forma que podamos percibir. ¿No surge de esto, pues, que el carácter espacial y temporal que exigimos de nuestro mundo debe estar determinado por la forma en la cual somos capaces de percibirlo? No estamos en condiciones de afirmar que el espacio y el tiempo, tal como los concebimos, sean —y menos aún, que *deban* ser— características universales del mundo en sí; pero si nuestra sensibilidad está constituida de tal manera que *sólo* podemos percibir lo que tiene tal carácter espacial y temporal, entonces podemos afirmar (como lo hacemos) que *nuestro* mundo, el mundo tal como se nos aparece, *debe* ser espacial y temporal de este modo en todas sus partes. Podemos decir, pues, que: «El tiempo y el espacio, tomados conjuntamente, son las formas puras de toda intuición sensible, y son, por ende, lo que hace posible las proposiciones sintéticas *a priori*. Pero estas fuentes *a priori* del conocimiento,

siendo meramente condiciones de nuestra sensibilidad, por este mismo hecho determinan sus propios límites, a saber, que sólo se aplican a los objetos en tanto éstos son considerados como apariencias, y no presentan las cosas como son en sí mismas»[2]. De ninguna otra manera, sostiene Kant, es posible explicar cómo podemos hacer *a priori*, antes de la observación, afirmaciones sintéticas acerca del carácter general del mundo como un todo y en todos los tiempos.

Mediante esta tesis, Kant hizo un serio e interesante intento por abordar un grave y genuino problema, que, además, fue el primer filósofo en discernir. Podría afirmarse, sin embargo, que su examen es incompleto. Sus palabras parecen implicar que, dada la naturaleza de nuestra «sensibilidad», *todo* se nos debe aparecer bajo las formas del espacio y del tiempo; también parecen implicar, al menos en este caso, que no hay ninguna necesidad de traer a colación nada *que no sea* nuestra sensibilidad. Pero ambas implicaciones pueden ser puestas en duda. Pues, primero, aunque es cierto que vemos y tratamos los objetos como tridimensionales, como ubicados en un espacio tridimensional, el hecho de que hagamos esto no depende exclusivamente de nosotros; por lo menos es imaginable que pudiera aparecérsenos bajo la forma de meros esquemas calidoscópicos de color, tales que, por grande que sea nuestra disposición a concebir las apariencias como tridimensionales, fuera imposible o, en todo caso, totalmente inútil para nosotros hacerlo. El hecho de que introduzcamos en nuestra percepción del mundo una predisposición a percibirlo tridimensionalmente —y no, por ejemplo, como una sucesión de esquemas bidimensionales— no es un hecho más importante que el hecho de que lo que percibimos sea tal que *podamos* hacer esto exitosamente. Segundo, no es sólo una cuestión de nuestra sensibilidad,

[2] *Critique of Pure Reason*, trad. por N. Kemp Smith (Londres, 1933), A 39-B 56.

de nuestros modos de percepción; no se trata solamente, como podría decirse, de que no podamos imaginar el aspecto de un mundo de cuatro o siete dimensiones. El hecho es que tampoco sabríamos cómo hablar acerca de él. Esto parece particularmente evidente en el caso del tiempo. La noción de que todo suceso puede ser ubicado de modo único en un lugar de una única escala de tiempo y de que el movimiento en esta escala sigue una sola y única dirección está inextricablemente entrelazada, no solamente con el uso de palabras tales como «pasado», «futuro», «antes» y «después», sino también con todas las expresiones relativas al recuerdo, la expectativa, la esperanza, con la mayoría de las expresiones acerca de la acción y, en general, con el uso de los tiempos de nuestros verbos. Así, en términos de Kant, puede decirse que el carácter del espacio y del tiempo está determinado tanto por nuestro «entendimiento» como por nuestra «sensibilidad»; son formas de descripción no menos que formas de intuición. Probablemente Kant descuidó o, al menos, subestimó este punto, debido a su preocupación un tanto confusa por la matemática. En parte, parece haber supuesto, sin duda inadvertidamente, que los conceptos espaciales y temporales hallan su uso predominante, si no exclusivo, en la aplicación de la matemática; y en parte, menos justificadamente, quizá deseaba conservar la seductora simetría de su argumentación haciendo que su distinción entre la sensibilidad y el entendimiento correspondiera a la distinción entre matemática y ciencia natural, y fuera tan tajante y completa como ésta.

LA ANALITICA TRASCENDENTAL

Hasta ahora, pues, la argumentación de Kant ha seguido el siguiente derrotero. En el ámbito del discurso acerca del espacio y el tiempo, y de objetos y sucesos ubicados en el espacio y el tiempo, al parecer

podemos hacer afirmaciones que tienen un carácter lógico peculiar; a saber, afirmaciones que, aunque son genuinamente acerca del mundo, se las hace *a priori*. Kant trató de explicar esto sosteniendo que el espacio y el tiempo son «formas de la intuición», es decir, modos en los cuales el mundo se presenta necesariamente *ante nosotros*, en virtud de la naturaleza de nuestras facultades perceptuales. Los conceptos espaciales y temporales son, pues, *a priori*, conceptos «puros», no aprendidos en el curso de la experiencia, sino introducidos en ella; son conceptos «formales» *ya* aplicados por nosotros en la percepción de cualquier «materia». Kant pasa entonces a considerar cuáles son las aserciones sintéticas *a priori* que están o pueden estar asociadas, no con nuestra «sensibilidad» como antes, sino con nuestro «entendimiento»; y ante todo, quiere identificar los conceptos puros, *a priori* o formales de este campo.

El argumento por el cual, según el texto conservado, Kant llega a la lista que ofrece de los conceptos en cuestión es al mismo tiempo oscuro, forzado, artificial y débil. Parece ser el siguiente. Los conceptos que buscamos son aquellos (distintos de los espaciales y temporales) que expresan la *forma* general de la experiencia humana. Ahora bien, así como las formas espaciales y temporales de nuestra experiencia fueron rastreadas hasta el carácter de nuestra sensibilidad, estas otras formas deben ser rastreadas hasta el carácter de nuestro entendimiento. Hemos visto cómo se nos debe aparecer el mundo para que podamos percibirlo; ahora debemos preguntarnos qué forma general debe tener para que pueda ser objeto de pensamiento discursivo y de conocimiento, y esta forma estará determinada por el carácter de nuestro entendimiento. Ahora bien, ya poseemos, afirma Kant, una antigua y bien establecida clasificación formal de las operaciones del entendimiento, a saber, la lista ofrecida por los lógicos de las formas del juicio. Seguramente, pues, la nueva lista buscada de conceptos

formales, puesto que debe ser también una clasificación de las funciones del entendimiento, podrá ser obtenida sistemáticamente a partir de la lista de los lógicos. «De esta manera, encontramos un número de conceptos puros del entendimiento que se aplican, *a priori*, a objetos de la intuición en general igual al número de funciones lógicas de todos los juicios posibles del cuadro anterior. Pues estas funciones especifican el entendimiento de manera completa, y dan un inventario exhaustivo de sus poderes. A estos conceptos los llamaré, siguiendo a Aristóteles, categorías.»[3] Luego Kant se congratula, más bien apresuradamente, de la superioridad de su rígido procedimiento sobre el método azaroso e «improvisado» que cree discernir en Aristóteles.

Sería tedioso abordar las numerosas cuestiones y objeciones que ha provocado este pasaje; y no es suficientemente importante como para que nos detengamos mucho tiempo en él. Podemos formular dos comentarios. En primer término, Kant no hace nada por responder a la objeción obvia de que, aunque él y los lógicos puedan tener un interés común por la «forma», su objeto es evidentemente distinto, y, más importante aún, de que no hay ninguna razón para suponer que los fundamentos de sus distinciones formales son los mismos o siquiera análogos. Tanto los gramáticos como los lógicos hacen distinciones formales, en parte en el mismo campo, el de las oraciones; pero, puesto que las razones que los llevan a establecer distinciones son diferentes, sus clasificaciones no son las mismas ni tampoco simétricas. Pero, ¿hay alguna razón para buscar simetría entre las distinciones formales del filósofo y las del lógico que no exista para buscarla entre las del lógico y las del gramático? En segundo lugar, puede demostrarse por la correspondencia de Kant que la presunta derivación de las categorías de las formas del juicio sólo se le

[3] *Ibid.*, A 79-B 105.

ocurrió *después* de determinar qué iba a contener su lista de categorías, de conceptos puros. Toda esta sección, pues, presenta el aspecto de un esperanzado *coup de théâtre*, más que el de un pasaje orgánico dentro de la trama original.

Kant pasa de esto a un examen mucho más importante de la cuestión relativa a cómo podemos afirmar *algo* acerca del mundo *a priori*, fuera de que se nos debe aparecer bajo las formas de espacio y tiempo, como considera haber ya explicado suficientemente. Sobre este punto, su argumentación, de la cual las ediciones primera y segunda ofrecen versiones sustancialmente diferentes, es difícil y oscura. Creo, sin embargo, que se la puede reducir al siguiente esbozo sin ninguna deformación seria.

Es, indudablemente, un hecho esencial de la experiencia humana el de que cada ser humano tiene, y es consciente de tener, su propia experiencia personal y más o menos continua del mundo. Además, cada ser humano supone que este mundo del cual tiene experiencia es el mismo que constituye el objeto de la experiencia de los demás. Hay tantas experiencias diversas como seres humanos; pero hay un solo mundo, un mundo público de la experiencia de todos ellos. Ahora bien, el quid de la tesis de Kant sobre este punto es, en esencial, lo siguiente: que para que todo ello sea así, el mundo debe necesariamente ser *ordenado*. Pues, supongamos lo contrario. En tal caso, si en algún momento yo tuviera la experiencia describible como la de ver en apariencia un tigre, por ejemplo, mi experiencia en momentos posteriores podría ser de cualquier género. Si, luego, no pareciera ver nada o pareciera ver estrellas, o un rostro humano, o un paisaje desnudo, o una tetera, o simplemente vagos esquemas de colores, y si tal caos imprevisible fuera totalmente general, entonces, evidentemente, sería imposible hacer *distinción* alguna entre la mera y momentánea apariencia de ver un tigre y ver realmente un tigre que estaba ante mis ojos. De hecho,

sería imposible, en general, hacer ninguna distinción entre mis experiencias privadas, por una parte, y las cosas o sucesos reales, por la otra. No podría responderse a la pregunta de qué es lo que se percibe *realmente*. En realidad, ni siquiera podría formularse tal pregunta. La noción misma de un mundo físico real que existe independientemente como el *objeto* de mis experiencias no podría llegar a elaborarse. Lo mismo sucedería con la noción de «mis propias» experiencias y la del «yo», ya que estas nociones adquieren sentido por contraste con lo objetivo y externo.

Análogamente, si el curso y el carácter de mis experiencias no me suministraran ningún indicio acerca de cuáles son o podrían ser las experiencias de otros, sería imposible llegar a la suposición de que hay *un* mundo, *del* cual todos tenemos experiencia. La suposición misma de que sucede algo realmente en el mundo implica que todos los seres humanos tienen o pueden tener ciertas experiencias particulares; pero si las experiencias de una persona fueran incompatibles con todas las experiencias de los demás, entonces no podría surgir la idea de que hay un mundo común.

Así, pues, cualquiera que sea en particular el carácter del mundo, podemos decir *a priori* que nuestra experiencia de él —y, por lo tanto, el mundo mismo— debe ser, al menos, ordenada de algún modo. Pues de lo contrario, la misma idea de que existe un mundo y de que existen seres individuales que tienen su propia experiencia de él no podría surgir; no podríamos hablar del mundo, de otras personas ni de nosotros mismos. El orden de algún tipo, pues, suministra la más general y fundamental de las «condiciones de la posibilidad de la experiencia». Así responde Kant a la cuestión fundamental de cómo podemos decir que hay «categorías» que se aplican necesariamente al mundo. Lo que debemos considerar es lo siguiente: ¿qué tipo de mundo debe ser el que constituya el objeto *común* de las experiencias

personales de *muchos* individuos, o el objeto de la experiencia personal de *cualquier* individuo? Pues,

> las condiciones *a priori* de una experiencia posible, en general, son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de objetos de experiencia...[4] Así, los conceptos de objetos, en general, subyacen en todo conocimiento empírico como su condición *a priori*. La validez objetiva de las categorías como conceptos *a priori* descansa... en el hecho de que, en lo concerniente a la forma del pensamiento, la experiencia sólo se hace posible a través de ellas. Ellas se relacionan necesariamente y *a priori* con los objetos de la experiencia, por la razón de que sólo por su intermedio puede ser pensado un objeto de experiencia cualquiera[5].

Pero, ¿podemos ser aún más específicos? Kant cree que sí. En particular, cree que está en condiciones de demostrar *a priori* tres proposiciones, que él considera principios fundamentales de la ciencia física. Vale la pena observar claramente el gran alcance de la afirmación que hace aquí Kant. Afirma, en efecto, que la ciencia física (que, para él, era la ciencia de Newton) se encuentra en una posición tan fundamental que sus primeros principios son necesarios para la existencia misma de la experiencia humana, es decir, no sólo son condiciones de la posibilidad de la investigación científica, sino también de la posibilidad de toda experiencia. Quizá las afirmaciones de la visión científica nunca hayan sido valoradas más alto. Nadie ha fijado su insignia más firmemente en el mástil de Newton.

Infortunadamente, los argumentos de Kant no demuestran todo lo que él afirma. En sus *Analogías de la experiencia* sostiene, primero, que nuestra experiencia, experiencia del tipo humano, debe exhibir el tipo de orden que nos permite referir nuestras expe-

[4] *Ibid.*, A 111.
[5] *Ibid.*, A 93-B 126.

riencias a cosas concebidas como teniendo permanencia o duración, esto es, a *sustancias*. Pero, aparentemente interpreta esta correcta conclusión como equivalente al principio de la «conservación de la materia». Segundo, sostiene que un mundo que manifieste el orden esencial para la objetividad debe ser tal que sea posible elaborar y aplicarle leyes causales. Pero este argumento realmente no basta para probar lo que Kant parece afirmar: que debe haber un determinismo causal totalmente *universal*. Sólo prueba que no puede haber un caos universal. Y tercero, ofrece un argumento muy poco convincente para demostrar la excesivamente ambiciosa conclusión de que la percepción de las cosas en coexistencia implica que también se las debe considerar como miembros interactuantes de un único sistema dinámico. El hecho es, creo yo, que aquí Kant fuerza las cosas, como ya había hecho en la *Estética trascendental*. En ésta, había intentado abordar simultáneamente, en un solo impulso, por así decirlo, el espacio y el tiempo, y la matemática, vinculando ambos temas, sin distinguirlos, con la naturaleza de nuestra sensibilidad. En el caso que nos ocupa ahora también considera simultáneamente los fundamentos de la experiencia ordinaria y los fundamentos de la ciencia, remitiendo ambos, sin distinguirlos, a la naturaleza de nuestro entendimiento. Esto es infortunado, pues, al no hacer en ninguna parte las distinciones necesarias, la debilidad de su enfoque de la matemática y de la ciencia parece ser una debilidad de toda su argumentación. En el caso presente, si bien puede ser correcta su conclusión de que las teorías científicas utilizan ciertos principios fundamentales que no son analíticamente verdaderos ni están sujetos (en el contexto de una teoría determinada) a confirmación experimental, no demuestra que tales principios *deban* ser los adoptados por los newtonianos ni que expresen condiciones necesarias de toda experiencia. De esto no se deduce, sin embargo, que esté total-

mente equivocado al afirmar la existencia de ciertas proposiciones que deben ser verdaderas para que nuestra experiencia del mundo sea lo que es, pues bien podría haber tales proposiciones, aunque no figuren en los fundamentos de la teoría newtoniana; y, sin duda, era esto lo que Kant quería afirmar principalmente.

Podemos resumir convenientemente la sustancia del argumento de Kant preguntándonos hasta qué punto ha dado respuesta a Hume, como era su intención. La afirmación de Hume, tal como Kant la entendía, era que podemos decir lo que *debe* ser sólo cuando tratamos de «relaciones entre ideas» y cuando la negación de lo que decimos es «contraria a la razón», en el preciso sentido de ser o implicar una contradicción. Fuera de este terreno, en el ámbito de los hechos, simplemente podemos decir que todo puede suceder, nada es imposible y, por ende, podemos, en el mejor de los casos, establecer lo que sucede contingentemente o, más estrictamente aún, lo que se ha hallado que sucede. Ahora bien, dice Kant, si discutimos acerca de lo que existe tal como es en sí mismo, no estamos en condiciones de decir que las cosas *deben* ser de esta o de aquella manera. Pero si nos referimos al mundo solamente como objeto posible de la experiencia humana, sucede de otro modo. Pues los hombres son seres provistos de facultades, capacidades y modos de pensamiento particulares, y no es cierto que en un mundo habitado por tales seres sea posible cualquier cosa, pues sólo un *tipo* particular de mundo puede ser para ellos un objeto de experiencia. En particular, según Kant, lo que pueden percibir debe ser espacial y temporal; lo que pueden experimentar y a lo que pueden referirse como a un único mundo común y objetivo debe ser ordenado y predecible en tal grado que permita dar coherencia —integrar dentro de un solo sistema, en cierto sentido— a las diversas sucesiones de sus experiencias individuales. Si no se satisfacen las

diversas condiciones que esto presupone, de ello resultaría, no la experiencia de un mundo sumamente extraordinario e inabordable, sino simplemente que no habría *ningún* mundo ni *ninguna* experiencia, al menos tales que su naturaleza sea concebible para nosotros; y es ocioso torturar nuestra mente con lo inconcebible. Pero podemos hallar vulnerable la tajante distinción de Kant entre sensibilidad y entendimiento, entre formas de intuición y categorías. Podemos considerar oscuros y artificiales los argumentos por los cuales trata de determinar en detalle cuáles son las «condiciones de la posibilidad de la experiencia». Con todo, podemos aún hallar muy valiosa la penetrante visión según la cual sólo un determinado *tipo* de mundo podría ser para nosotros objeto del discurso y de la experiencia; y en este sentido, podemos decir que, en ciertos aspectos generales, *nuestro* mundo *tiene* que ser como es. Al mismo tiempo, podemos tener la impresión, justificadamente, de que el detallado cuadro de categorías de Kant es muy artificial y fabricado, carente de la finalidad y la claridad que esperaba de él. Sin embargo, la afirmación general de que *hay* categorías fue un importante avance con respecto a la tradición empirista corriente. La razón de esto puede ser esbozada de la siguiente manera. Un conjunto de plantas o de animales, por ejemplo, no nos dicta —como parecería implicar el aristotelismo— los principios de su propia clasificación; un agregado de datos observacionales no nos presenta directamente —como parece haber creído Bacon— su propia teoría explicativa. Análogamente, sostenía Kant, la «materia» de la experiencia humana no nos dicta la forma de su propia interpretación. Así como el científico aborda los datos de la observación con ciertos conceptos y principios teóricos ya *in mente*, así también los seres humanos llevan a los diversos aspectos sucesivos de su experiencia una predisposición a concebirlas de maneras particulares: como experiencia *de* cosas materiales y sucesos ob-

jetivos, describibles —en principio— por todo el mundo con un vocabulario común, y ubicables en un espacio y un tiempo comunes. Si esto es así, entonces habrá realmente conceptos fundamentales que sería más adecuado considerar como impuestos a nuestra experiencia que abstraídos de ella; y habrá ciertas proposiciones muy generales acerca de nuestra experiencia que sería más adecuado considerar como definitorias de su carácter esencial que como meros registros de los detalles reales de su curso. La captación de Kant de este problema fue profunda y realmente original.

Ahora bien, la preocupación inicial de Kant fue establecer estas conclusiones para demostrar que sus predecesores habían aceptado una falsa dicotomía: habían supuesto que todas las proposiciones son meramente contingentes o meramente analíticas; y Hume, al menos, había sostenido —correctamente, partiendo de esta suposición— que no puede haber doctrinas significativas del tipo de las que constituyen presuntamente la metafísica tradicional. Pero la argumentación de Kant, evidentemente, implica que no es posible descartar de tal modo la metafísica, pues la suposición esencial es falsa. Sin embargo, expuso luego razones propias para concluir que, aun así, no puede haber una ciencia de la metafísica. Sobre esto, estaba tan convencido como Hume y era mucho más claro que éste.

LA DIALECTICA TRASCENDENTAL

No es difícil enunciar el fundamento general del rechazo de las teorías metafísicas sustentado por Kant. Ha afirmado que puede haber proposiciones demostrables con el peculiar carácter lógico de ser al mismo tiempo *a priori* y no analíticas; y es éste el único tipo de proposiciones que el metafísico podría llegar a establecer, pues él no es un mero analista ni un

investigador empírico. Sin embargo, el planteo de Kant de la cuestión, antes pasada por alto, relativa a *cómo* es posible establecer tales proposiciones ha llevado a la respuesta de que deben su peculiar *status* lógico al hecho de expresar las «condiciones de la posibilidad de la experiencia»; se las puede probar si se demuestra que ésta es su función. Pero esta respuesta es fatal para las pretensiones del metafísico. Pues, en primer término, Kant considera perfectamente claro que, de hecho, no hay *ninguna* doctrina metafísica cuyas verdades sean, en algún grado, una condición de la posibilidad de la experiencia; y, en segundo término, se supone siempre, en principio, que tales doctrinas son independientes de la experiencia en forma total, esto es, que se las demuestra por razonamiento puro. En ambos casos, las doctrinas de los metafísicos, ni de hecho ni en principio, son verdades sintéticas *a priori*. Por consiguiente, no pueden utilizar la vía de escape abierta por Kant entre los cuernos del dilema de Hume.

Sin embargo, nunca se le ocurrió a Kant despachar la metafísica sin más trámite. Pensaba, correctamente, que es necesario explicar por qué hombres inteligentes han tratado con tanta persistencia de alcanzar objetivos evidentemente ilusorios. Consideraba conveniente examinar de manera más precisa los errores en los que habían caído, y, lo más sorprendente, sugería que tales afanes estaban lejos de ser inútiles y hasta eran inevitables.

Tal como Kant la veía, la esencia de la situación era la siguiente. Es un deseo persistente de los seres racionales, deseo comprensible y justificado, el de construir un cuadro del mundo y de su propia ubicación dentro del mismo que sea racionalmente satisfactorio, que responda a las exigencias de la razón. Pero, sostiene Kant, en principio es imposible que el *corpus* de lo *conocido* satisfaga estas exigencias; y a la inversa, es inevitable que todo cuadro del estado de cosas que *parezca* satisfacer las exigencias de la

razón tenga el defecto de no poder saberse de él si es o no verdadero. Enuncia la dificultad fundamental del siguiente modo: lo que cabe suponer que la razón exige de una explicación de la realidad es que sea completa y amplia; y de una explicación del estado de cosas que sea final e incondicional. Toda otra explicación presentará cabos sueltos, por así decir, y engendrará inevitablemente descontento intelectual. Sin embargo, señala Kant, nuestro conocimiento real debe ser siempre necesariamente incompleto y nuestras explicaciones nunca pueden ser más que condicionales. Entonces, surge una «natural e inevitable dialéctica de la razón pura», un conflicto, «inseparable de la razón humana», entre lo que exigimos y lo que podemos alcanzar[6]. La metafísica, en opinión de Kant, es el intento natural, persistentemente repetido pero inevitablemente vano, por brindar lo que nuestra razón exige pero nunca puede lograr.

Tales intentos son característicos, sigue Kant, de tres campos principales, a los que llama el psicológico, el teológico y el cosmológico. Tenemos, por supuesto, cierto conocimiento de la naturaleza de los seres humanos, tales como existen en las condiciones actuales de la vida humana. Pero también tenemos, como seres pensantes, un anhelo natural de conocer más que esto. Preguntamos: ¿qué es una persona, real y esencialmente, aparte de las condiciones temporarias y contingentes de la existencia corporal de la vida cotidiana? Es para tratar de responder a esta cuestión para lo que han sido concebidas las teorías acerca del alma, de las cuales es típico el intento de probar que el alma es una sustancia simple e indestructible, que puede existir y conservar eternamente su identidad una vez eliminadas todas las circunstancias transitorias de la mera existencia corporal. Pero Kant muestra que los argumentos en

[6] *Ibid.*, A 298-B 354.

favor de tal tesis no sólo no bastan para probarla sino que no pueden bastar, pues la conclusión pretende ser la afirmación de un hecho, y no se puede llegar a ella por mero análisis; por otra parte, evidentemente, en esta vida no tenemos ni podemos tener los elementos de prueba sustanciales sobre los cuales tendría que fundarse, aunque sólo sea porque el alcance de la presunta conclusión necesariamente trasciende las condiciones y los límites temporales de la experiencia humana. De igual modo, en la reflexión teológica podemos tratar de atribuir la existencia contingente del mundo al acto creador de un Ser Supremo cuya existencia (para no exigir, a su vez, explicación) debe suponerse necesaria. Pero, aunque podamos formarnos el mero concepto de tal ser, es evidente que nada de lo que hallemos en nuestra experiencia puede bastar para probar su existencia, y también que ésta no puede ser probada *sin* la experiencia, por artilugios puramente conceptuales y verbales. Además, en ambos casos, no se trata solamente de que lo que se pretende probar es demasiado vasto y ambicioso para que pueda recibir el apoyo de algún elemento de juicio disponible, sino también de que, en tanto tratemos de hablar de lo «incondicionado» —lo cual no se encuentra ni es posible encontrar en la experiencia—, no podemos dar ningún sentido positivo a las palabras que usemos: ni siquiera comprendemos claramente qué estamos *tratando* de probar.

El caso de la especulación cosmológica es aún peor, sostiene Kant. Pues en ella, según la vigorosa argumentación de las *Antinomias*, no sólo nos vemos llevados a presentar tesis que no podemos demostrar, sino que también podemos, de manera natural, formular tesis igualmente plausibles que entran en franco conflicto con las anteriores. Por ejemplo, las evidentes dificultades que presenta la idea de un comienzo absoluto de la existencia, la de que las cosas surgieron repentinamente de la *nada*, pueden incli-

narnos a pensar que algo debe haber existido siempre: es imposible, podemos pensar, aceptar la idea de que el universo comenzó a existir *ex nihilo* en un momento particular. Pero, en contra de esto, ¿no es igualmente difícil dar sentido a la conclusión implicada, a saber, que en un momento cualquiera debe haber *transcurrido completamente* un período de tiempo *infinito*? ¿No es, acaso, una contradicción hablar de la historia del universo hasta el presente como algo completo y no finito? De igual modo, podemos argüir que el universo debe ser de extensión infinita, pues nunca podemos tener fundamento alguno para afirmar que más allá de un objeto dado no hay más objetos. Sin embargo, ¿no parece igualmente evidente que, dado un par de objetos cualesquiera realmente existentes, la distancia entre ellos debe ser definida y finita, por grande que sea? Sólo podemos escapar de las dudas resultantes, arguye Kant, si renunciamos totalmente al intento de hablar sin restricciones del universo *como un todo*. Nosotros podemos concebir los límites, espaciales o temporales, del mundo *conocido* como indefinidamente extensos; pero no estamos en condiciones de afirmar de los límites del universo mismo que son o que no son infinitamente extensos.

Así, de esta y de otras maneras semejantes, Kant argumenta detalladamente para demostrar que la natural inclinación de los seres racionales a llevar sus investigaciones hasta el límite está condenada a eterno desengaño. Ella expresa, en verdad, el deseo, natural pero incoherente, de seres cuya existencia está limitada y condicionada a liberarse de todo límite y toda condición, aunque no puedan concebir realmente, por supuesto, qué sería tal libertad. Es como si la razón humana tratara de despojarse de su humanidad. No obstante ello, Kant sostiene que los afanes del metafísico son indispensables, de cierta manera, y también, lo cual es más importante, que sus doctrinas no carecen *completamente* de funda-

mento, si bien su fundamento apropiado no es en absoluto el que se ha supuesto comúnmente.

Con respecto al primer punto, Kant afirma que el ideal de los metafísicos —el ideal racional del conocimiento *completo*, de la explicación *final*— es esencial al menos como guía e incentivo de todas nuestras empresas intelectuales. Quizá sería imposible persistir en la acumulación sistemática de conocimiento si no se supone que es posible completar la tarea, al menos en principio, que se está avanzando hacia un fin alcanzable. Si no se formulara un ideal semejante, podría suceder que languidecieran y se abandonaran hasta investigaciones legítimas y limitadas. Así, las «ideas de Razón» cumplen cierta función: sirven como blancos de nuestras aspiraciones, por así decir. Pero el pensador crítico debe recordar a veces la distinción entre hechos e ideales, por grande que sea la tentación de olvidarla. Aunque pueda caer a menudo en las celadas de la excesiva ambición intelectual, también debe escapar de ellas.

Pero, ¿qué fundamento propone Kant, por su parte, para la metafísica? Podemos formularlo del siguiente modo. Consideremos, por ejemplo, la idea de que el universo como un todo es la creación de una Deidad omnipotente y benévola, que su historia está destinada a realizar finalmente los propósitos de la Deidad y, en particular, que los hombres son espíritus libres, racionales e inmortales, responsables —si no en esta vida, en la eternidad— de todo lo que hacen o dejan de hacer libremente. He aquí un típico conjunto de tesis metafísicas. Con respecto a este cuadro de las cosas, Kant insiste en que está fuera de toda posibilidad llegar a demostrar o a saber si es o no correcto, pues trasciende radicalmente nuestra experiencia. Pero, al «negar el conocimiento» de este modo, «dejamos cabida para la fe». Este cuadro ideal de las cosas puede ser *aceptado*, y hasta puede ser aceptado confiadamente; pues la total imposibilidad de la prueba trae aparejada la igual imposibilidad

de la refutación. Pero entonces, ¿hay alguna razón para aceptarlo? La respuesta de Kant es que la aceptación de tal cuadro es una imperativa exigencia, no de los argumentos, sino de nuestras *convicciones morales*. Que el mundo deba estar dirigido por los justos propósitos de Dios no es una exigencia teórica sino moral. No tenemos ninguna razón teórica para afirmar que los hombres son responsables de sus vicios y sus virtudes, y que el vicio y la virtud —ahora o más adelante— hallarán la recompensa que merecen; pero nuestras convicciones morales nos obligan a creerlo. En general, insiste Kant, si hay alguna razón para aceptar explicaciones del mundo y de nuestro lugar en él que trasciendan el alcance muy limitado de nuestra experiencia real, si hay alguna buena razón para afirmar más de lo que sabemos, ella es moral, y no intelectual; es, según sus propios términos, *práctica*, no teórica. Por ende, debemos «buscar en el uso práctico de la razón los fundamentos suficientes de los conceptos de Dios, libertad e inmortalidad». «Estos conceptos se fundan en el uso moral de la razón, mientras que la especulación no podría hallar garantías suficientes ni siquiera de su posibilidad.»[7] De esta manera, Kant realiza una inversión muy sorprendente de la tradición ortodoxa entre sus predecesores. Mientras que éstos habían supuesto que la metafísica debe suministrar los fundamentos intelectuales de la religión y la moralidad, él sostiene que la metafísica y la religión sólo pueden descansar en el sentido de la convicción moral. Si bien se veía obligado a admitir que, hablando estrictamente, el conocimiento metafísico no existe, es mucho menos peligroso para la religión y la moralidad admitir esto que intentar basarlas en cimientos teóricos *ilusorios*. Es mejor confesar que sólo tenemos fe antes que pretender poseer conocimiento

[7] *Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*, editados y traducidos por L. W. Beck (Chicago, 1949). Prefacio.

cuando en realidad no lo tenemos. En su obra siguiente, pasó al examen de ese «uso práctico de la razón» al cual debemos volvernos cuando llegamos al final de nuestras teorías.

LA FILOSOFIA DE LA MORAL DE KANT

Podría decirse que la característica distintiva de la filosofía moral kantiana es su intransigente racionalismo. Kant sostiene que es la razón la que hace del hombre un ser moral, y que es la facultad de la «razón práctica» a la que debe atender el filósofo de la moral. Ahora bien, no es difícil comprender por qué Kant debe asignar a la razón este papel fundamental. Para él, es evidente que las exigencias de la moralidad son peculiar y característicamente *incondicionales*, absolutas o «categóricas»; que los principios de la moralidad son *invariables*; y que ésta impone sus exigencias solamente sobre los seres libres y responsables. Siendo así, argüía, en directa oposición a Hume, la distinción moral *debe* «derivar de la razón» y no de un «sentido moral» o de cualquier otro sentimiento, deseo o pasión. Pues si las exigencias de la moralidad estuvieran determinadas por sentimientos o deseos humanos, dependerían de la circunstancia de que los seres humanos tengan realmente esos sentimientos y deseos. Serían también variables, en principio, según los cambios en los sentimientos de los seres humanos. Además, si fuera menester explicar la conducta moral como proveniente de algún deseo o sentimiento, de ello se desprendería la contradictoria conclusión de que un hombre podría actuar moralmente (bien o mal) sin ser libre; pues en tanto nuestra conducta fuera el resultado de nuestros deseos, sería un mero aspecto del orden de la naturaleza, un elemento de la sucesión natural de causas y efectos, y, estando determinada naturalmente de este modo, no se la podría llamar «libre». Pero si

los principios de la moralidad son *racionalmente demostrables*, serán independientes de las contingencias empíricas; sus exigencias serán obligatorias para nosotros, por la única condición de ser seres racionales; y nuestras decisiones morales, fundadas en la razón y no en el deseo, serán adecuadamente consideradas como únicas en el orden natural de los sucesos o, más estrictamente, como totalmente ajenas a él, por lo cual tendría sentido afirmar que son libres *.

Cabe destacar que Kant da mucha importancia a la afirmación de que sus doctrinas son simplemente una formulación sistemática de opiniones ya explícitas o implícitas en la conciencia moral común; y hay cierta verdad en tal afirmación. No puede sostenerse que todas las sociedades, en todos los tiempos, hayan adoptado ante las cuestiones morales una actitud del tipo kantiano. Hay y ha habido sociedades primitivas con respecto a las cuales esto sería obviamente falso, y aun de las sociedades altamente civilizadas de la antigüedad clásica hay razones para afirmar que las cuestiones referentes al carácter y la conducta humanos eran consideradas en ellas de una manera sutil pero claramente diferentes. Pero en las que podrían ser llamadas vagamente las sociedades occidentales de la era cristiana, ciertas actitudes kantianas parecen ser muy comunes. A menudo parece experimentarse la necesidad de distinguir con precisión el «debe» moral como absoluto e incondi-

* Se olvida a menudo que Kant no siempre abrigó estas opiniones tan características del período de su madurez. En su *Investigación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral* (1764), Kant escribió que «el juicio "esto es bueno" es completamente indemostrable y un efecto directo de la conciencia del sentimiento de placer asociado con la concepción del objeto»; y luego se refirió favorablemente al concepto de Hutcheson de un «sentimiento moral» [8].

[8] *Ibid.*, págs. 361-385.

cional. Parece afirmarse a menudo que sólo puede atribuirse «valor moral» a acciones realizadas, no por un deseo o inclinación del agente a realizarlas, sino exclusivamente por un sentido de deber, por la convicción racional de que se las debe hacer. Parece también muy general la admisión de que los principios de la moralidad son inmutables y universales, por mucho que puedan cambiar los detalles de su aplicación y por diversas que puedan ser las actitudes de los individuos o las sociedades en lugares o períodos diferentes. En la medida, pues, en que Kant intentaba establecer un cimiento firme para tales convicciones, puede admitirse su afirmación de que reciben cierto apoyo de lo que él llama el «entendimiento común».

De hecho, no es sorprendente que esto sea así. Pues si bien el mismo Kant insiste en que la ley moral es «autónoma», autosuficiente y, en particular, independiente de la creencia religiosa, la visión moral que él realmente expone es, claramente, la de la secta cristiana un tanto rigurosa en la cual se formó, visión que es bastante característica, al menos, del cristianismo protestante y que, por lo tanto, está difundida, aunque no siempre de manera explícita, en la Europa moderna. Ahora bien, es natural que el creyente suponga que las leyes establecidas por Dios para los hombres son inmutables, que ellas nos obligan absolutamente y que nada puede estar por encima de las exigencias que nos plantean. Kant adopta exactamente esta doctrina de la ley moral, con la importante diferencia de que trata de derivarla, no de Dios como legislador y juez, sino exclusivamente del hombre mismo como ser racional. En realidad, podría decirse que su principal dificultad —y, quizá, también la causa primordial de su fracaso último— es que Kant trata de presentar una concepción cristiana de la moralidad, a la par que repudia explícitamente sus fundamentos religiosos. Trata de establecer la idea de la ley de Dios sin referencia a Dios. Siendo así, no

cabe sorprenderse de que muchas de sus afirmaciones encuentren apoyo en la conciencia moral común de la Europa contemporánea, ni, quizá, de que su sistema nos haga la impresión, a fin de cuentas, de carecer extrañamente de contenido, como si estuviera suspendido en el aire.

El punto de partida de la exposición que hace el mismo Kant de su doctrina moral es la noción de «buena voluntad». Al juzgar el valor moral de una acción debemos atender, insiste Kant, no a los talentos o habilidades del agente (los cuales, en tanto podrían ser utilizados para malos propósitos, son en sí mismos moralmente neutros) ni en los resultados reales de la acción (que pueden estar determinados por contingencias fuera del control del agente), sino exclusivamente a la dirección de la voluntad del agente. Ahora bien, ejercer la buena voluntad es disponerse a actuar, simple y exclusivamente, «de acuerdo con el deber»; y esto equivale a disponerse a actuar, no para lograr un resultado particular ni para satisfacer algún deseo, sino solamente para conformarse a una «máxima» moral. Así, en opinión de Kant, el problema de la decisión moral consiste esencialmente en distinguir las máximas correctas de las erróneas; pues una vez que estamos seguros de que una máxima es correcta, sabemos que aquello que la moralidad exige de nosotros es simplemente que dirijamos nuestras voluntades de acuerdo con ella. Lo que de ello se derive realmente, hablando en términos estrictos, no concierne a la moral.

¿Cómo, pues, deben ponerse a prueba y distinguirse las máximas? Kant considera que la respuesta es simple y concluyente. Si los principios de la moralidad son siempre y en todas partes los mismos, se sigue de esto que una máxima correcta para uno debe ser también una máxima correcta para cualquier otro; debe ser tal que pueda y deba ser aceptada y tomada como modelo de la acción por cualquiera y en cualquier momento, en las circunstancias apro-

piadas. «Por lo tanto, no necesito ninguna especial agudeza para discernir lo que debo hacer con el fin de que mi volición pueda ser moralmente buena... Sólo necesito preguntarme: ¿puedo desear que mi máxima se convierta en una ley universal? Si no es así, la debo rechazar, no porque de ella resulte alguna desventaja para mí o para otros, sino porque no puede ser un principio de una posible legislación universal.»[9] Es imposible, afirma aquí Kant, que un ser racional se proponga a sí mismo actuar de acuerdo con un principio sin querer también que otros actúen de acuerdo con él. «Por lo tanto, sólo hay un imperativo categórico. Es el siguiente: actúa sólo de acuerdo con aquella máxima de la que puedas desear también que se convierta en ley universal.»[10] Hay muchas máximas particulares, afirma Kant, que obligan incondicionalmente, pero todas ellas derivan, estrictamente, *del* imperativo categórico. Quizás otra manera de formular la exigencia de este imperativo es que él requiere de un ser racional la *coherencia en el juicio*: no puede restringir arbitrariamente la aplicación de las reglas que determinan su propia conducta, con exclusión de la conducta de los demás.

Kant continúa afirmando que su tesis esencial también puede ser expresada en la fórmula según la cual «el hombre y, en general, todo ser racional es un fin en sí mismo». Usar a otra persona «simplemente como un medio» es ignorar la posición de ella como juez independiente y racional de sus propias acciones, sea obligándolo realmente a actuar como uno desea, sea maniobrando con su juicio por medio de un engaño deliberado. Así, recíprocamente, tratarlo como un fin es reconocerle (dentro de los límites establecidos por sus propias obligaciones, por supuesto) el mismo derecho y la misma oportunidad de elección y decisión que reclamamos para nosotros. Esto

[9] *Ibid.*, pág. 64.
[10] *Ibid.*, pág. 80.

equivale una vez más, parece afirmar Kant, al requisito de coherencia en nuestras actitudes frente al propio caso y al de otros. Al utilizar otra persona como un medio, reclamo para mí una posición especial y superior, que no puede tener todo el mundo; por lo tanto, mi pretensión «no puede ingresar como un principio de una posible legislación universal» y, luego, debe estar en conflicto con las exigencias de la moralidad. Kant añade que todo ser racional, inevitablemente, se considera como un fin en este sentido; luego, todos se consideran así y, por ende, nadie puede negar racionalmente la fuerza del imperativo categórico. Esto, a su vez, lleva a Kant a su sorprendente concepción de un «reino de fines». Toda la clase de los seres racionales puede ser concebida como una comunidad de jueces independientes y esencialmente iguales de la conducta, de *legisladores* de la conducta, en tanto cada uno de ellos sostendrá y propondrá como máximas universales aquellas máximas que apruebe y adopte para sí mismo. La ley moral, pues, es precisamente ese conjunto de principios de la conducta que, establecidos de este modo por cada uno de ellos para todos, hace coherentes y sistemáticas las relaciones de cada uno de ellos con todos los demás. «La moralidad, por lo tanto, consiste en la relación de cada acción con esa legislación a través de la cual solamente se hace posible un reino de fines.»

Hasta ahora, Kant afirma haber determinado la naturaleza esencial de la moralidad en la suposición de que realmente existen seres morales y conducta moral. Pero no se puede hacer a la ligera esta suposición, piensa Kant. La considera como un indicio perfectamente claro de que todo nuestro armazón de conceptos morales —todas nuestras convicciones, respuestas, sentimientos y actitudes morales— puede hallarse simplemente mal fundado, ser una mera ficción del espíritu humano trasladada a una situación en la cual realmente no puede hallar ninguna aplica-

ción. Podemos, por ejemplo, suponer que estamos sujetos a ciertas obligaciones, a ciertos deberes, a elogio o condena moral; sin embargo, nuestra situación real puede ser tal que estas suposiciones se encuentren realmente fuera de lugar. En realidad, sostiene Kant, hay una fuerte razón, *prima facie*, para pensar que esto es así. Pues debemos suponer, como ya había sostenido en la primera *Crítica*, que la necesidad reina en toda la naturaleza; debemos conceder al científico que hay leyes de la naturaleza y que nada sucede como no sea de conformidad con ellas. Pero si esto es así, y si las acciones humanas caen dentro de la clase general de los acaeceres naturales, ¿cómo es posible suponer que las acciones humanas son *libres*? Pero si no hay acciones humanas libres, no puede hacerse a los seres humanos responsables por lo que hacen; y, por ende, no pueden ser considerados como sujetos a las exigencias, los «imperativos», de la ley moral. Si todo lo que sucede *tiene que* suceder, no se puede hablar de lo que *debería* suceder. Si el libre arbitrio es una ilusión, también la moralidad lo es.

Pero Kant también sostuvo, cosa más sorprendente quizá, que si se supone que la voluntad es libre, no puede afirmarse que la moralidad es una ilusión: «Si se presupone la libertad de la voluntad, de ello se desprende, por el mero análisis del concepto, la moralidad y su principio». El argumento de Kant parece ser que lo que se entiende por «libre» no es «no sujeto a ley»; no sería correcto llamar libre a una acción si ocurriera simplemente al azar, de manera imprevisible e inexplicable; un acto que pueda ser llamado libre con propiedad es un acto que debe ser *explicado* de una manera particular, a saber, por referencia a la decisión de un agente racional. Pero Kant ya ha afirmado que la decisión racional es idéntica a la decisión moral, que las exigencias de la moralidad y las de la racionalidad son una y la misma cosa. Por consiguiente, si ser un agente libre equi-

vale a ser un agente racional, también equivale necesariamente a ser un agente moral. Una voluntad «libre» no es una voluntad no sujeta a ninguna ley, sino una voluntad dirigida por la razón, la cual es, a su vez, una voluntad sujeta a las exigencias de la moralidad. Así, sostiene Kant, «finalmente hemos reducido el concepto definido de moralidad a la idea de libertad» [11]. Queda por ver, pues, si es correcto atribuir a los seres humanos la libertad de la voluntad.

Kant sostiene, como hemos observado, que hay ciertas razones para concluir que ello no es posible. Pues la libertad debe ser claramente excluida de todo campo en el cual la causación natural sea universal; por otra parte, debe suponerse que ésta es universalmente válida en toda la naturaleza. ¿Se desprende de esto, pues, que deba excluirse de la conducta humana la noción de libertad? Kant cree que no, y la razón de ello es que los seres humanos no están totalmente incluidos dentro del orden natural. Esa «naturaleza» con respecto a la cual, según Kant, debemos suponer que todos sus acontecimientos están determinados causalmente es, por supuesto, el mundo de las *apariencias*; pero no podemos hacer esta suposición general, ni ninguna otra, acerca del mundo en sí. Cuando hablamos de cosas no humanas, sólo hablamos de apariencias, por lo cual debe afirmarse que el mundo no humano está *totalmente* sujeto a determinación causal. Ahora bien, yo puedo también considerar los movimientos de mis miembros o, con mayor razón, la sucesión de mis pensamientos, percepciones y sentimientos como apariencias, como meros elementos del orden natural. Pero además de esto, «el hombre tiene realmente dentro de sí una facultad por la cual se distingue de todas las cosas, hasta de sí mismo en cuanto es afectado por objetos. Esta facultad es la razón». Es principalmente en el ejercicio de la razón donde encontramos en el

[11] *Ibid.*, pág. 103.

hombre «actividad» (la expresión de Kant es «espontaneidad»), a diferencia del mero suceder; y esta actividad no puede ser totalmente explicada —aunque pueda serlo en parte— en términos de causas y de sus efectos. Razonar genuinamente, en cierto modo, no es simplemente que haya causas que determinen ciertos pensamientos; y ser consciente de razonar no es simplemente tener conciencia de los efectos mentales de ciertas causas. Así, el hombre como ser pensante es único en el orden de la naturaleza, y en tanto hace uso de su razón no puede ser incluido ni puede incluirse a sí mismo tampoco en el mundo de las apariencias. Pero puesto que, en opinión de Kant, el ejercicio de la voluntad (a diferencia de la acción de las inclinaciones y los deseos) es el ejercicio de la razón —la razón «práctica»—, se sigue de ello que, al ejercer su voluntad, el hombre no es solamente parte del orden de la naturaleza, por lo cual, en este campo, no hay conflicto con la causación natural. Pues el hombre tiene «dos puntos de vista desde los cuales puede considerarse a sí mismo... el primero, como perteneciente al mundo de los sentidos, como sujeto a las leyes de la naturaleza, y el segundo, como perteneciente al mundo inteligible, sujeto a leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas sino que sólo se fundan en la razón».

Pero al llegar a este punto, Kant se encuentra con un obstáculo curioso y, para él, inevitable que le impide proseguir el examen. Afirma que, distinguiendo al hombre como miembro del «mundo inteligible» del hombre como parte del «mundo de la apariencia», podemos atribuir al primero el ejercicio de la libre voluntad. Hasta se halla dispuesto a afirmar que *debemos* hacerlo, si queremos hacer uso de la reflexión y la decisión racionales en la determinación de nuestra conducta; no podemos adoptar totalmente la actitud de espectadores pasivos de los sucesos de nuestras vidas y de las operaciones de nuestra mente, por así decir. Sin embargo, Kant insiste también en que

no podemos pretender *saber* si la voluntad es libre, pues esto sería pretender poseer conocimiento de cosas en sí, o sea, de los hombres como miembros del «mundo inteligible»; y una de las tesis fundamentales de la primera *Crítica* era que ninguna pretensión semejante puede tener fundamento. En opinión de Kant, la afirmación de que la voluntad es libre no es una proposición empírica acerca del mundo; tampoco es una proposición sintética *a priori* que exprese una condición de «la posibilidad de la experiencia». Así, aunque la creencia en la libre voluntad es indispensable para la acción racional, sólo queda «una idea de la razón, cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa». Más allá de esto no puede ir la investigación. Por lo tanto, la conclusión es que «en realidad no comprendemos la necesidad práctica incondicional del imperativo moral; pero comprendemos su incomprensibilidad, que es todo lo que puede exigirse de una filosofía que trata, en sus principios, de alcanzar el límite de la razón humana» [12].

Preguntémonos ahora, en primer término, hasta qué punto puede decirse que Kant logró revelar el «principio», la naturaleza esencial, de la moralidad. A este respecto, quizá pueda decirse que logró muy bien satisfacer sus propias exigencias teóricas; las dificultades que halló son resultado directo de su misma coherencia. Afirmó al comienzo que toda explicación satisfactoria de los principios morales debe poner en claro y demostrar que éstos son invariables e incondicionales: «categóricos». Por consiguiente, no podía hacer depender las distinciones morales de meros hechos acerca de los seres humanos, de cuáles sean sus deseos, necesidades o preferencias. Tampoco quiso admitir que su fuerza estuviera condicionada por algo fuera de ellos mismos, por ejemplo, por la fe religiosa. Así, se vio conducido a la idea de que toda la moralidad, en efecto, debe ser extraída de la

[12] *Ibid.*, pág. 117.

definición del hombre, pues sólo de esta manera era posible demostrar que el hombre, independientemente de todas las contingencias a que lo sometan las circunstancias variables, está sujeto incondicionalmente a las exigencias de la moralidad. Ahora bien, el hombre, como tal, es un ser que posee razón. Por ende, el problema de Kant consistía en tratar de establecer que la conducta *moral* y la conducta *racional* son una y la misma cosa.

Podría sostenerse que aquello a lo cual un ser racional está obligado, como tal, es a evitar la *contradicción*. Ningún enunciado, ninguna teoría, ningún argumento, ninguna política práctica pueden ser racionalmente aceptables si son contradictorios. Por ello, no es de sorprender que las diversas formulaciones de Kant del principio supremo de la moralidad sean todas equivalentes a exigir coherencia en la práctica y en los principios. Los principios de conducta que me propongo a mí mismo sólo pueden ser racionalmente aceptados, en primer término, si puedo también aplicarlos sin incurrir en incoherencias a valorar la conducta de otros, y, en segundo término, si pueden ser adoptados sin caer en contradicciones por cualquier otro (y, por ende, por todos). Esto es exactamente lo que implica la noción de «reino de fines». Pueden ser adoptados racionalmente —esto es, sin incoherencia— esos principios de conducta que todo miembro de la comunidad de los seres racionales puede aplicar a su propia práctica y, también, puede utilizar para juzgar la práctica de todos los demás; sólo tales principios pueden «figurar en una posible legislación universal» y, luego, ser aceptados por todos sin que surjan conflictos.

Al llegar a este punto, Kant concluye con las palabras ya citadas, según las cuales «la moralidad, por lo tanto, consiste en la relación de cada acción con esa legislación a través de la cual solamente se hace posible su reino de fines». Pero ahora está claro que tal conclusión implica una suposición muy audaz y

en favor de la cual no se ha ofrecido ningún argumento. Pues es evidente que aquí afirma, no solamente que la prueba de la aceptabilidad universal sin conflicto basta para descartar ciertos principios considerados inaceptables, lo cual es razonable, sino también que identifica definidamente ciertos principios —*los* principios de la moralidad— con los que exigen su aceptación. Pero, para poder afirmar esto, es necesario suponer que sólo ciertos principios definidos harían posible un «reino de fines», y que sólo ellos pueden ser aceptados y aplicados por cada uno de nosotros. Esta suposición está claramente implícita en Kant, pero no ofrece ningún argumento en apoyo de la misma; de hecho, simplemente afirma la unicidad, a este respecto, de ciertos principios morales. Sin embargo, tal suposición es muy poco plausible. Por ejemplo, en el importante ámbito de la conducta sexual, parece evidente que hay muchas y variadas actitudes y formas de acción, no todas las cuales son para nosotros igualmente deseables, pero que son todas *posibles*, en el sentido, al menos, de no ser contradictorias e irrealizables si se generalizara su adopción, de acuerdo con el criterio formal de Kant.

También podemos expresar la observación anterior de otra manera. Al basar su argumentación exclusivamente en la consideración del hombre como ser racional, Kant quizás esté en condiciones de establecer lo que los hombres *no* deben hacer, o sea, que no deben adoptar principios del juicio o de la conducta que conduzcan a contradicciones o las impliquen. Pero no es en modo alguno evidente que esto baste para determinar de alguna manera positiva qué es lo que *deben* hacer *. Podría pensarse que lo deter-

* Algunos comentadores han sostenido que Kant sólo quiere expresar la «forma» de la moralidad, sin pretender que su teoría especifique de alguna manera su contenido. Pero el hecho es que Kant trata de anular esta misma distinción, esto es, de demostrar que es posible inferir principios morales y definidos *a priori*, a partir solamente de consideraciones «formales».

mina sólo si se hace la suposición adicional y muy poco plausible de que hay una sola manera de evitar la incoherencia. De la misma manera, estamos en condiciones, por supuesto, de afirmar que una proposición que implica una contradicción no puede ser verdadera, pero ello no nos da garantías para concluir que una proposición particular *es* verdadera simplemente porque no hay ninguna contradicción en afirmarla.

Valorar el examen de Kant de la noción de libertad es considerablemente más difícil, y constituye realmente una tarea imposible de realizar de manera breve. Se plantean muchas cuestiones, separables, pero relacionadas entre sí.

En primer término, ¿tiene razón Kant al adoptar la opinión tradicional de que hay una evidente incompatibilidad entre la aceptación del determinismo causal universal y la suposición de que los hombres son agentes libres y responsables? Esta es una cuestión sobre la que se ha discutido mucho, y los filósofos aún se encuentran divididos en sus respuestas. Declararé aquí, un poco dogmáticamente, que Kant tiene razón, en mi opinión. Suponer que para toda conducta humana hay una explicación causal, física o psicológica, totalmente suficiente no contradice directamente otras explicaciones de la conducta humana, como las basadas en las propias razones y decisiones del agente; pero las *socava* en cierto sentido, así como la explicación de un psicópata o una persona hipnotizada de su propia conducta curiosa queda socavada, al mostrarse que no es la explicación «real», por el conocimiento de las causas que producen, de hecho, su conducta patológica peculiar. Y creo que, en tanto podamos genuinamente explicar la acción humana como efecto de causas antecedentes, de hecho dejamos de considerar a la persona en cuestión como auténticamente responsable de su conducta. Por ejemplo, si su conducta ha sido indeseable, pensamos modificar su conducta futura mediante un tratamien-

to, no mediante la censura o el castigo por lo que ha hecho. Me parece una suposición correcta, pues, la de que hay aquí un problema que tiene la forma de una «antinomia».

En segundo término, creo que Kant tiene razón también al vincular la noción de libre arbitrio, como él hace, con la de ser una criatura racional. Es evidente que un acto libre en el sentido indicado —un acto del cual puede hacerse responsable al agente— no puede ser simplemente «ajeno a toda ley» o causalmente inexplicable. Pues la conducta de un objeto inanimado podría ser también inexplicable sin que por ello nos sintamos inclinados en modo alguno a atribuirle el ejercicio de una libre voluntad o a hacerlo «responsable» por la manera como se comporta. Pero no es tan evidente que Kant tenga razón en su afirmación adicional de que el *deseo* no pueda ser aquí el concepto fundamental. Bien podría sostenerse que son libres, precisamente, esas personas capaces de hacer lo que desean, que la libertad, como decía Hobbes, «significa [propiamente] la ausencia de oposición» a actuar como deseamos. Y en cierto sentido, por supuesto, esto es verdadero. Pero de ello no se desprende que quienes hacen —o son libres de hacer— lo que desean ejerzan la *libre voluntad* o sean responsables de lo que hacen. Por ejemplo, pueden ser psicóticos graves; y si diéramos libertad a esas personas —esto es, si les permitiéramos actuar como desean— obviamente no los convertiríamos por ello en seres responsables ni les devolveríamos la facultad de la decisión responsable. Tener libre *voluntad* en el sentido de Kant, pues, es algo más que ser simplemente libre; no es simplemente poder de actuar como se desee, sino también tener la capacidad de reflexionar y decidir acerca de cómo se debe actuar, quizás, aunque no necesariamente, por supuesto, hasta en oposición a los propios deseos e inclinaciones. Y parece correcto afirmar que esta capacidad de decidir, esta capacidad de *no* actuar impulsi-

vamente de acuerdo con el propio deseo dominante, implica la capacidad de pensar, de razonar. Siendo así, es justa la identificación de Kant de un ser racional, un ser con libre voluntad, con un ser moralmente responsable.

Pero llegamos ahora a dos puntos en los cuales la doctrina de Kant parece vulnerable a serias críticas. Kant sostiene, con razón, que considerar a los hombres como seres racionales y responsables no es considerarlos como elementos comunes del orden natural cuya conducta está totalmente determinada por las leyes de la naturaleza. Afirma que si consideramos su conducta y la nuestra como racional y responsable, debemos considerar a los hombres como excluidos, en parte, del «mundo de los sentidos», como «diferentes de todas las otras cosas». Ahora bien, Kant continúa diciendo que considerar a los hombres de esta manera es considerarlos como pertenecientes al «mundo inteligible», al mundo de las cosas en sí. Pero este último paso no parece justificado. Kant ha establecido una distinción entre las apariencias, condicionadas por nuestro equipo perceptual y conceptual, y lo que existe (necesariamente indescriptible) tal como es en sí; y ahora hace una distinción entre el hombre como mero fenómeno físico y psicológico, y el hombre como un ser capaz de decisión y acción racionales, pero esta segunda distinción parece ser muy diferente de la primera. Esto es evidente. Pues distingue al hombre de todos los otros miembros del «mundo de los sentidos» sobre la base positiva de que el hombre tiene la capacidad de razonar, que otros seres no tienen. Pero las cosas en sí no pueden ser distinguidas de las apariencias por la posesión de ninguna característica positiva, ya que (necesariamente) no pueden ser caracterizadas de ninguna manera. En verdad, si el hombre como ser racional debiera ser identificado con el hombre como una cosa en sí, sería menester concluir, no sólo que no *sabemos* nada de él como ser racional, sino

que ni siquiera podemos *decir* nada a este respecto. Kant, con razón, por supuesto, no acepta esto. Pero si no lo acepta, debe admitirse que está equivocado al suponer que considerar al hombre como un ser racional equivale a considerarlo como una cosa en sí; suponer esto es mezclar dos distinciones diferentes.

Se desprende de esto que, si bien puede ser verdad que la libre voluntad sólo es «una idea de razón cuya realidad objetiva es en sí misma dudosa», como dice Kant, no lo es por la razón que Kant tiene *in mente*. En su opinión, no puede saberse si es verdadera la afirmación positiva de que el hombre tiene libre voluntad, ya que él la considera como una afirmación acerca del «mundo inteligible», que es inaccesible al conocimiento. Pero si no se debe identificar al hombre como poseedor de libre voluntad con el hombre como cosa en sí, el hecho de que las cosas en sí sean inaccesibles al conocimiento no será una razón para concluir que no podemos saber que el hombre posee libre voluntad. Sin embargo, esto no equivale a afirmar que no pueda haber otras razones para llegar a esta conclusión.

Por último, debemos preguntarnos si Kant logra realmente resolver la aparente «antinomia», el aparente conflicto, entre el libre arbitrio y la determinación causal universal. Yo creo que no. Como se recordará, aduce que hay diferentes «puntos de vista» desde los cuales puede considerarse al hombre. Su cuerpo puede ser considerado simplemente como un objeto físico; es posible observar y describir sus movimientos y sus estados como observaríamos y describiríamos los de cualquier objeto material. Además, Kant sostiene que su mente puede ser considerada, de manera análoga, como un mero conjunto o sucesión de estados y sucesos psicológicos. Pero adoptamos un «punto de vista» diferente cuando consideramos al hombre como un ser que piensa, elige, decide y actúa; lo describimos, a él y su conducta, en términos diferentes, que no tienen aplicación a objetos

inanimados, y también podríamos explicar lo que hace en términos diferentes, por supuesto. No preguntamos cuál fue la causa de que sus miembros se movieran de determinada manera, sino, quizá, por qué eligió actuar como lo hizo. Kant cree que, desde el primer punto de vista, podemos y debemos admitir que la causalidad rige de manera completa y universal; debe admitirse que los estados sucesivos del cuerpo y la mente de un hombre, considerados simplemente como fenómenos físicos y psicológicos, son, sin excepción y sin reservas, efectos de causas antecedentes. Pero afirma que no nos hallamos en tal necesidad cuando adoptamos el segundo punto de vista. Pues en este caso, dado que ya no consideramos al hombre como un mero objeto natural, no estamos obligados a afirmar de él todo lo que es cierto, en general, del mundo natural. En tanto diferenciamos a los hombres de los meros objetos naturales, no nos vemos compelidos a admitir que sus estados y sus acciones están totalmente determinados por leyes de la naturaleza. De este modo, piensa Kant, podemos admitir que el hombre, como parte del «mundo de los sentidos», está sujeto a necesidad causal y, al mismo tiempo, proceder sobre la base de la suposición de que, considerado desde el otro punto de vista, tiene libre voluntad.

Ciertamente, la distinción de Kant de sus dos «puntos de vista» tiene algún valor. Quizá podríamos expresar su tesis diciendo que podemos considerar al hombre como una *cosa* o como una *persona*. Como cosa, podemos aplicarle los conceptos mediante los cuales describimos y explicamos, en general, la conducta de las cosas, entre otros, los conceptos de causa y efecto, claro está; como persona, podemos introducir los conceptos muy diferentes de intención, decisión, razón, acción, etc., conceptos que se aplican *exclusivamente* a personas y sirven, pues, para distinguir a las personas «de todas las otras cosas». Sin embargo, para que Kant pueda resolver su problema

de esta manera, no sólo debe demostrar que sus dos puntos de vista son diferentes, sino también que son *independientes*. En efecto, parece haber supuesto que lo son. Pues, al parecer, supone que, al considerar lo que podemos decir del hombre desde uno de los puntos de vista, no importa lo que podamos haber dicho de él desde el otro; afirma que se elimina la posibilidad de conflicto simplemente en virtud de la diferencia de punto de vista. Pero está muy lejos de ser evidente que esta suposición se halle justificada. Al menos es posible sostener que, si bien, considerando la conducta de un hombre simplemente como un conjunto de sucesos físicos y psicológicos, podemos explicarla *completamente* como efecto natural de ciertas causas físicas y psicológicas, debemos afirmar la imposibilidad de hablar de su conducta también en términos de razones, decisiones, etc. Es posible sostener que nuestros modos de describir y explicar las acciones de las personas se basan en la suposición general de que *no* se puede explicar exhaustivamente la conducta humana en términos causales y que, si alguien afirma seriamente que ello *es* posible, debe abandonar el vocabulario para hablar de personas por considerarlo mal fundado. Pero esto, claro está, equivale a sostener que los dos puntos de vista de Kant, si bien son diferentes, sin duda, no son independientes, que lo que nos sentimos inclinados y estamos acostumbrados a decir de uno de ellos puede ser afectado y hasta estar totalmente determinado por lo que nos sentimos inclinados u obligados a decir del otro. En consecuencia, el intento de Kant por escapar de su antinomia no tendría éxito. Pues si bien tiene razón al decir que consideramos a las personas como distintas de todas las otras cosas, y disponemos de un extenso vocabulario para señalar esta distinción, podría sostenerse que estamos simplemente equivocados al hacerlo si también fuera posible, como él lo admite, explicar la conducta humana exhaustivamente en los mismos términos que otros

objetos del mundo. Solamente si esto *no* es posible, podría decirse, es correcto distinguir las personas de todas las otras cosas.

Ahora bien, si esta crítica está bien fundada, y aquí no disponemos del espacio suficiente para tratar de determinar si lo está, ella ataca la posición de Kant en un nivel muy profundo. Pues resolver la aparente «antinomia» entre las afirmaciones de la ciencia y las de la moral era, por cierto, uno de los principales propósitos de Kant, y trató de alcanzarlo mediante una de sus doctrinas fundamentales, a saber, mediante la distinción entre «apariencias» y cosas en sí. Por medio de esta distinción, esperaba que las afirmaciones de la ciencia trasmitieran toda la verdad acerca del mundo natural y, al mismo tiempo, esperaba conservar lo esencial de la moral eliminándola totalmente de este ámbito; en el mundo de las cosas en sí, no sólo debía haber cabida para la fe, sino también para las convicciones y la responsabilidad morales, mientras que el conocimiento y la necesidad debían reinar en el mundo fenoménico. Pero si lo sugerido en el párrafo anterior es correcto, tal supresión de las nociones morales del orden natural puede ser fatal para ellas: lejos de demostrar que se las puede utilizar sin plantear dudas y problemas, puede conducir a la conclusión de que no se las puede utilizar en absoluto. Repitamos: es cierto que considerar a los hombres como agentes racionales, libres y responsables es *diferente* de considerarlos meramente como otros objetos de investigación científica; pero no puede suponerse que sea *correcto* considerarlos de esta manera, *cualesquiera* que sean las revelaciones de la investigación científica sobre la conducta humana. Siendo así, es lícito sostener que Kant siguió un camino equivocado al utilizar una de sus principales doctrinas filosóficas para resolver uno de sus problemas fundamentales. Si esto es así, puede afirmarse también que su teoría ética, aunque constituya un esfuerzo intelectual profundo y sumamente

impresionante, en última instancia constituye un fracaso.

LA CRITICA DEL JUICIO

La tercera *Crítica* de Kant, su última obra filosófica importante, puede ser examinada más brevemente. Se la puede considerar como una obra más bien insatisfactoria. Si bien contiene una cantidad de observaciones sumamente interesantes, carece de la firme estructura de las otras obras de Kant y no es fácil discernir su plan general. Paradójicamente, esto se debe en gran parte a los evidentes esfuerzos de Kant por imponerle la «arquitectura» de las otras *Críticas* y por articularla íntimamente con éstas. El recurso mediante el cual trata de lograr estos fines no da claridad al resultado; por el contrario, lo hace más oscuro. La «arquitectura» interna de la tercera *Crítica* parece desembocar en repeticiones; desarrolla sustancialmente los mismos puntos varias veces bajo títulos aparente y arbitrariamente diferentes, mientras que la relación general de la obra con las anteriores es realmente más compleja y menos sistemática de lo que creía Kant. Podemos comenzar por tratar de desentrañar esta relación.

Parece ser que Kant deseaba extender y «completar» la labor de sus dos primeras *Críticas* de dos maneras diferentes, pero al mismo tiempo quería presentar estas dos maneras, de ser posible, como una y la misma manera, en realidad. En primer lugar, había retomado la idea, de una etapa anterior, de que su territorio filosófico, en conjunto, contenía tres divisiones: «la teoría del gusto, la metafísica y la teoría de la moral». Podía decirse que la primera *Crítica* trataba de la metafísica y la segunda de la teoría ética; parecía, pues, que faltaba una tercera obra dedicada a la «teoría del gusto» o estética. Pero además de esta división, Kant posteriormente pensó mu-

cho en otra división triple, a saber, entre la razón, el entendimiento y el *juicio*. Así, en la Introducción a la tercera *Crítica* afirma que la *Crítica de la razón pura* (a pesar de su título y a pesar de que el uso especulativo de la razón constituye el tema de la *Dialéctica*, en esta obra) se ocupó, en particular, de la facultad del *entendimiento*, y que la *Crítica de la razón práctica* se ocupó de la facultad de la *razón*. «La función de establecer leyes por medio de conceptos de la naturaleza la desempeña el entendimiento y es teórica. La de establecer leyes por medio del concepto de libertad la desempeña la razón y es meramente práctica.» Pero ahora Kant distingue el *juicio* como facultad separada, como «término medio», entre el entendimiento y la razón, y, por ende, considera que debe dedicar una tercera *Crítica* a esta facultad, así como las dos anteriores estuvieron dedicadas al entendimiento y la razón.

Tenía, pues, dos motivos para planear una tercera *Crítica*. En primer término, quería agregar el estudio de la estética al estudio de la metafísica y de la ética; en segundo término, quería agregar una crítica del *juicio* a las críticas que tratan del entendimiento y de la razón.

Ahora bien, no es en modo alguno evidente que los dos motivos sean realmente uno y el mismo, ni siquiera que vayan en la misma dirección. Supongamos que el ámbito de la estética sea suficientemente claro; tendríamos que preguntarnos entonces cómo se relaciona con la «crítica del juicio». Debemos, pues, ante todo, tratar de aclarar qué quiere significar Kant por «juicio».

En la primera *Crítica*, Kant dijo que «juzgar», hacer un juicio o una aserción, es aplicar un concepto a un caso particular o aplicar una regla, principio o ley a un caso particular. Pero aquí admitía, entonces, una restricción tácita; pensaba solamente en la situación en la cual se aplica a un caso particular un concepto o regla que ya se posee *de antemano*, en la

cual, por ejemplo, poseyendo ya el concepto de «rosado», se juzga que «esto es rosado» al encontrar un ejemplo apropiado. Al juicio de este tipo Kant lo llama juicio *determinante*. Diferente de éste, piensa Kant, y con problemas propios, es el que llama ahora juicio *reflexionante*, el juicio en el cual «sólo está dado lo particular, sobre el cual debe encontrar lo universal». En lugar de aplicar un principio conocido *a* un conjunto de hechos, se puede, por ejemplo, discernir un principio antes *des*conocido *en* un conjunto de hechos; en lugar de encontrar un caso particular que cae bajo un concepto, podemos encontrar el concepto bajo el cual cae un caso particular. En especial —o, al menos, es lo que parecen implicar los ejemplos de Kant— el problema característico del científico no es el de aplicar a datos observacionales o experimentales principios o leyes ya conocidos, sino el de discernir en esos datos cuáles deben ser los principios o leyes. El avance científico, por lo menos, aunque no su aplicación, es obra del juicio reflexionante, parece afirmar Kant; y la facultad ejercida de tal modo sin duda merece un minucioso examen, que aún no ha recibido.

Parte, al menos, de lo que Kant tiene *in mente*, en este punto, podría ser expresado del siguiente modo. Ahora se muestra claramente consciente, complementando lo que había dicho en su primera *Crítica*, de que, si bien el requisito general de orden que es una «condición de la posibilidad de la experiencia» puede ser también una presuposición de la investigación científica, tal requisito es demasiado general para determinar el procedimiento de cualquier ciencia particular. Las leyes reales de una ciencia no son meras deducciones o aplicaciones de la proposición general de que hay leyes. Pero tampoco son simples resúmenes de hechos observados. La formulación de tales leyes, de hecho, exige el ejercicio de un tipo particular de pensamiento al que Kant llama ahora «juicio reflexionante», por el cual se integra un conjunto

de hechos dentro de un sistema o teoría que es, en cierto sentido, *invención* del *pensador* mismo.

Pero, tomando en consideración lo dicho antes, quizá no sea muy sorprendente observar que, después de esta introducción, Kant de hecho no procede a este examen detallado del «juicio reflexionante» o del carácter de la teorización científica, como cabría esperar por las páginas iniciales. En cambio, pronto desplaza más bien repentinamente la discusión a «la analítica del juicio estético», es decir, a esa otra investigación con la cual Kant esperaba completar su obra filosófica y de la cual ya se había ocupado antes de que se le ocurriera la idea general de una «crítica del juicio». Pero aunque esta transición es, ciertamente, abrupta, Kant no deja desvinculados sus dos exámenes; no cambia de tema sin ofrecer una justificación. Puede experimentarse la sensación de que el vínculo que establece es sumamente artificial, pero al menos no está totalmente ausente.

Ante todo, aunque esto quizá no sea un punto importante, Kant sugiere que el *placer* se vincula de manera peculiar con el ejercicio del juicio reflexionante. En el intento por discernir unidad y sistema en un montón de hechos empíricos, el éxito da un tipo especial de placer o satisfacción, principalmente, sin duda, al teórico exitoso, pero también a quienes son meros espectadores. «Como si fuera una feliz casualidad que favoreciera nuestros propósitos, nos regocijamos (hablando con propiedad, aliviados de una necesidad) cuando encontramos una unidad sistemática semejante bajo leyes meramente empíricas.» No es absolutamente claro si Kant quiso decir que tales éxitos teóricos dan realmente satisfacción estética o si solamente quiso sugerir una analogía o semejanza. Sea como fuere, evidentemente quiso significar que el ejercicio del juicio reflexionante en la ciencia, y quizás en general, está íntimamente relacionado con el goce de la satisfacción estética, posición que es sumamente defendible.

Pero hay otro vínculo que, para Kant al menos, es mucho más importante. Es el que establece lo que llama el concepto de «dirección hacia un propósito» o «finalidad». Kant ha sostenido, bastante razonablemente, que el juicio reflexionante debe proceder sobre la base de la suposición general de que se lo puede ejercer con éxito. Por ejemplo, al tratar de elaborar una teoría científica que abarque cierto conjunto de fenómenos, es inevitable comenzar con la suposición de que hay *algún* sistema, algún principio o ley, discernible en los datos. Ahora bien —sostiene Kant—, esto es considerar los fenómenos en cuestión como «tendentes a un propósito», es emplear un «principio de finalidad»; es, también podría decirse, concebir los fenómenos como si hubieran sido *dispuestos de acuerdo con el plan* de presentar algún tipo particular de orden. Pero, insiste Kant, esto no significa afirmar que debamos creer que el mundo natural está realmente organizado de manera deliberada o que sirve realmente a algún propósito; debemos concebirlo como algo organizado, pero no por un organizador real, como si obedeciera a un plan, pero no como si hubiera sido planeado real y deliberadamente; debemos presuponer en la naturaleza «una finalidad pero sin un fin».

Quizá pueda aclararse lo que Kant tiene *in mente*, lo cual también nos aclarará la dirección en la cual se mueve, si en lugar de la extraña expresión «finalidad pero sin un fin», ponemos la expresión «plan». En el ejercicio del juicio reflexionante, en particular, en la investigación científica, presuponemos que los fenómenos naturales manifiestan un plan, y en nuestras teorías tratamos de revelar este plan. Pero esto no significa aceptar el «argumento del plan» de los teístas, pues no necesitamos suponer un planificador real ni un *propósito* real en el curso de la naturaleza. Es simplemente un plan que buscamos; y, como ya se ha observado brevemente, el éxito en la búsqueda de un plan en la naturaleza brinda un especial placer.

Por supuesto, ahora Kant puede sugerir simplemente que aquí tenemos también la clave del juicio estético: es la percepción de un *plan* en un objeto y el placer peculiar al que da origen esta percepción lo que se expresa cuando emitimos sobre él una apreciación estética favorable. Así, Kant procede a la «crítica del gusto» en la suposición de que el juicio estético es, al menos, un caso, quizás el fundamental, del ejercicio de ese «juicio reflexionante» que al principio había parecido un tema inconexo. De esta manera, vincula sus dos objetivos, y puede dedicar a la crítica del gusto la mayor parte de su *Crítica del juicio*.

Kant da por supuesto —en verdad, con demasiada facilidad, como han hecho la mayoría de los filósofos— que el juicio estético, como tal, se ocupa de la *belleza*. Comienza haciendo algunas distinciones valiosas entre la belleza y otras nociones con las cuales se la puede confundir.

Ante todo, la belleza no debe ser confundida con el bien. Un libro, una acción, una costumbre o una persona pueden tener mérito estético sin poseer valor moral; o, recíprocamente, pueden tener valor moral sin mérito estético.

En segundo lugar, lo que es placentero o agradable puede no ser hermoso. Aunque lo bello gusta, no todo lo que gusta es bello. Kant sostiene que un color, por ejemplo, puede agradar al ojo, un sonido al oído o un sabor al paladar, sin que por ello pueda considerárselos más *hermosos* que el baño caliente que es tan placentero cuando se lo toma en una mañana fría.

En tercer término, lo bello puede ser totalmente inútil; en todo caso, la cuestión de si un objeto es o no bello es independiente de la cuestión relativa a su propósito o su uso. Hasta podemos sentirnos conmovidos, subraya Kant, por la belleza de un objeto que no podamos identificar en absoluto; en tal caso, *a fortiori*, la utilidad de tal objeto no se plantea en

absoluto. Sobre este punto, las ideas estéticas de Kant son vivificantemente «antifuncionales». Por la misma razón, Kant diferencia muy claramente la noción de belleza de la de perfección. Se ha sostenido, como él dice, que tienen mérito estético aquellos objetos que son perfectos en su género. Sin embargo, así como para juzgar de la utilidad de algo es menester identificar el objeto y su finalidad, así también para juzgar de la perfección de algo se requiere el conocimiento de lo que es esa cosa y de cuál debe ser su estado. Pero el juicio estético no requiere esto. Un *objet trouvé* bien puede ser considerado bello aunque no sea un objeto de ningún *tipo* particular, y, *a fortiori*, no sea un espécimen perfecto de ese tipo de objeto. Por supuesto, podría añadirse que, recíprocamente, no habría de hecho ninguna contradicción en juzgar un objeto como un espécimen perfecto en su género y, no obstante ello, negar que sea hermoso: por ejemplo, podemos no encontrar ninguna belleza en el gorila perfecto.

Luego, Kant se explaya sobre el peculiar carácter lógico de los juicios estéticos. Tales juicios combinan, señala Kant, algunas características de las aserciones subjetivas y de las objetivas. Por una parte, si un objeto no me da personalmente ninguna satisfacción estética, es inútil señalar que la opinión crítica está en contra de mí o mostrar que el objeto satisface los criterios estéticos establecidos por distinguidos teóricos del arte. Ello puede inducirme a mantener reservada mi opinión o hasta a lamentar las deficiencias de mi gusto, pero no puedo, mientras no me atraiga ni me impresione, afirmar sinceramente que ahora comprendo que el objeto es hermoso. No hay nada que nos obligue a un acuerdo en tal sentido; no se puede *probar* que un objeto es hermoso. Por otra parte, hablamos de nuestros juicios estéticos como si fueran objetivos de alguna manera. Si sostengo que un objeto es bello, considero equivocados a quienes afirman que no lo es. No resuelvo la dis-

crepancia considerándola simplemente una cuestión de gusto. De hecho, puedo afirmar que quienes discrepan conmigo tienen *mal* gusto o no tienen gusto alguno, lo cual equivale a afirmar que sus juicios estéticos son comúnmente *equivocados*. Pero, ¿qué pueden significar aquí «correcto» y «equivocado», ya que se admite que no hay realmente ningún método de prueba?

La solución de Kant es la siguiente. Un objeto hermoso es tal que su contemplación estimula la armoniosa interacción del entendimiento y la imaginación. En el juicio estético, no nos detenemos en la mera identificación de la cosa o en la comprensión de sus propiedades y usos, como hacemos cuando sólo aplicamos el entendimiento; pero tampoco nuestra imaginación vaga incontrolada en un mero juego de fantasías informes e indisciplinadas. El objeto libera la imaginación, pero no abandona todo control de ella. Pues aunque el objeto pueda no tener ningún propósito particular y hasta pueda quedar totalmente sin identificar, debe presentar «una finalidad pero sin un fin», es decir, un plan o (con palabras de una generación posterior) una «forma significativa». Es el hallazgo de tal forma significativa, la cual, sin embargo, no es significativa de nada en particular, lo que gratifica al entendimiento y estimula la imaginación; y de la compleja interacción de estas dos facultades surge esa peculiar especie de placer que provoca el juicio «esto es bello». Este juicio no puede ser probado, pues es prácticamente analítico decir que la libre acción de la imaginación no puede ser forzada ni sujeta a prescripciones. Pero tal juicio no deriva de la idiosincracia del que lo emite, pues las facultades del entendimiento y la imaginación son comunes a todos. Por consiguiente, a diferencia del juicio «esto es placentero», puede aspirar al asentimiento de todos los demás *. Kant agrega que no

* Se observará que Kant, como la mayoría de los teóricos del arte del siglo pasado, apela y vigorosamente al aspecto de

puede haber ningún método o conjunto de reglas para producir objetos que agraden de esta manera; por esta razón, la creación artística requiere principalmente, como todo pensamiento creador en cierto grado, *genio*, y no solamente habilidad, talento, o gran capacidad de asimilación. Kant parece reconocer bastante claramente que lo que afirma del artista se aplica también, *mutatis mutandis*, al teórico de genio: esto es lo que implica su explicación general del «juicio reflexionante».

Siguiendo la costumbre de su época, Kant pasa de lo bello a lo sublime. El principal interés de lo que afirma sobre este punto reside en que aclara, y en cierto modo también modifica, su filosofía de la moral. Hay algunos objetos, dice, que, si bien estimulan poderosamente la imaginación, conducen a la razón a abrigar ideas que superan en mucho la capacidad de la imaginación. La vasta extensión de los cielos, por ejemplo, o la colosal violencia de una tormenta en el mar pueden despertar en nosotros las nociones de tamaño infinito y poder infinito; y entonces, aunque podamos sentirnos insatisfechos por la incapacidad real de nuestra imaginación para representar tales nociones, quizá nos sintamos exaltados por la consiguiente comprensión de que «juzgamos pequeño en comparación con ideas de la razón todo lo que para nosotros es grande en la naturaleza como objeto de los sentidos». Por ende, aunque podamos llamar impropiamente «sublimes» a los *objetos* que nos estimulan de esta manera especial, la sublimidad realmente pertenece a la preeminencia del poder de la razón humana. La razón supera la capacidad de la imaginación. «La sublimidad, pues, no reside en nin-

---

La *forma* como único criterio adecuado de la belleza; considera al color como meramente agradable desde el punto de vista sensorial. Turner fue la víctima conspicua de esta actitud predominante, y algunos dirían que su obra suministra la refutación de la misma.

guna de las cosas de la naturaleza, sino sólo en nuestra mente, en tanto podemos llegar a ser conscientes de nuestra superioridad sobre la naturaleza dentro de nosotros, y, por ello, también fuera de nosotros (en cuanto influye en nosotros).»[13] Pero es principalmente por ser agentes morales por lo que nos elevamos por encima de la «influencia» de la naturaleza. La concepción de la ley moral es, pues, el principal ejemplo de lo sublime: es por ella, principalmente, por lo que sentimos propiamente *respeto*, y es en ella en donde hallamos propiamente un placer que se acerca al del goce estético (lo cual Kant antes parecía negar). Ahora llega hasta a decir que, si bien es menester distinguir el mérito estético del moral, «lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno» y «nos enseña a hallar hasta en los objetos sensoriales un libre deleite independiente de todo encanto de los sentidos»[14].

Finalmente, en la Parte II de la *Crítica del juicio*, Kant pasa al examen de la *teleología*. Es evidente lo que lo lleva a hacer esto. Ha tratado de explicar el juicio estético como la percepción de un plan —«la finalidad pero sin un fin»— en los objetos, sean artefactos humanos o productos de la naturaleza. Pero se ha sostenido a veces —y quizás aún se lo sostenga— que es posible discernir un plan, inclusive en el sentido de finalidad *con* un fin, en algunos objetos naturales y hasta en la naturaleza como un todo. Y esto, en los términos de Kant, equivale a establecer un campo para el ejercicio del «juicio reflexionante» que se extiende mucho más allá de la estética y, también, del ámbito de esa teorización científica común a la que Kant aludía en la Introducción. Por lo tanto, es importante, para él, establecer el mérito de esta afirmación. Además, como se observará, aprovecha la oportunidad para reformular con el mayor

[13] *Critique of Judgement*, trad. por J. C. Meredith, Primera Parte, Segundo Libro, Sección 28 (Oxford, 1952).
[14] *Ibid.*, Sección 59.

énfasis su tesis (ya mencionada) de que la metafísica y la religión deben fundarse, en la medida en que puede dárseles algún fundamento, en nuestro reconocimiento de la ley moral y de sus exigencias.

Kant arguye, en primer término, que hay ciertos tipos de fenómenos naturales que nos impelen poderosamente a considerarlos como tendentes a un fin, a saber, los *organismos*. Cuando examinamos los fenómenos del crecimiento, la reproducción y la adaptación orgánicos, es natural concebir las fases de estos procesos como dirigidas a la *finalidad* de alcanzar, continuar o mantener la existencia del organismo en su forma final. Por ejemplo, pensamos que el embrión crece como lo hace a causa de lo que *debe llegar a ser*; el árbol podado echa nuevos brotes *para* sobrevivir. Ahora bien, en opinión de Kant, concebir los organismos de este modo no sólo es natural sino realmente necesario, pues piensa que no hay otra manera de comprender su conducta. No pensamos que los valles se han formado con el *fin* de dar cabida a los ríos, pues en este caso disponemos de otra explicación totalmente clara: podemos atribuir la formación de los valles, al menos en parte, a la mera acción mecánica de los ríos mismos. Pero si consideramos aun un fenómeno tan familiar como el del crecimiento del pasto, es totalmente imposible imaginar que el mero «mecanismo de la naturaleza» deba conducir, precisa y específicamente, a este resultado. Mucho más imposible, pues, es imaginar algún mecanismo para explicar la existencia y la reproducción de todas las diversas especies de animales. En un pasaje famoso, Kant menciona la idea de que, quizá, todas las especies de animales podrían haber evolucionado a partir de una única forma originaria, por la acción de causas más o menos fortuitas; pero sostenía, correctamente para su época, que no había pruebas sólidas en favor de esta suposición, a la que sólo consideraba como «una osada aventura de la razón». Además, no apoyaba la idea de que los organis-

mos vivos podrían haber sido creados originalmente de la materia inorgánica: declaraba llanamente a tal idea «contraria a la razón». Así, dada su certidumbre de que hay muchos objetos de la naturaleza que no pueden ser explicados satisfactoriamente —y, agrega, nunca podrán serlo— como meros efectos de causas antecedentes, sostiene que no podemos prescindir de la idea de que algunos procesos naturales están gobernados por lo que debe ser su resultado, lo cual equivale a considerarlos como intrínsecamente *dirigidos hacia un fin.*

Sin embargo, Kant insiste en que esta idea sólo puede ser «reguladora». Aunque no podamos avanzar en ningún intento por explicar el desarrollo del embrión humano, por ejemplo, en términos causales corrientes, por lo cual nos vemos obligados a interpretar el proceso en función de su resultado final, no *sabemos* que no hay suficientes mecanismos para explicar todo lo que observamos. Si suponemos que todo lo que sucede en la naturaleza es, de hecho, efecto de causas antecedentes y, al mismo tiempo, que hay algunos procesos naturales que sólo pueden ser comprendidos por referencia a su resultado final, caemos en una simple contradicción. La opinión de Kant es que, por una parte, debemos siempre *buscar* un mecanismo causal en la naturaleza, pero, por la otra, cuando no podemos hallarlo o siquiera concebirlo, debemos aceptar la idea de un proceso teleológico; en este procedimiento no hay ninguna incoherencia. No podemos saber si los llamados organismos no *son* todos mecanismos; pero en tanto no podamos comprender un objeto *como* un mecanismo, debemos explicarlo de la única manera alternativa disponible. Es en este punto donde se nos insinúa una «teleología de la naturaleza», que podemos aceptar como guía para la comprensión, la experimentación y la investigación.

Pero, observa Kant, podemos sentirnos impelidos a llevar más allá esta idea: «El ejemplo que brinda la

naturaleza en sus productos orgánicos nos autoriza, y hasta nos incita, a no esperar de ella y de sus leyes sino lo que tiene finalidad, consideradas las cosas en conjunto»[15]. Es muy natural que hablemos de «la sabiduría, la economía, la previsión y la beneficencia de la naturaleza». Esto puede no ser más que una figura de lenguaje, una personificación retórica de la naturaleza «misma», y como tal no es bueno ni malo. Pero hay un argumento análogo que trata de atribuir sabiduría, economía, previsión y beneficencia, no ya a la naturaleza, sino a un creador sobrenatural de la naturaleza. Este argumento exige examen.

Comúnmente se pretende que dicho argumento demuestra la existencia de Dios. Como tal, Kant ve en ello su fatal debilidad. Pues, entre otras cosas, puesto que el supuesto *fin* de la Creación, para que el argumento tenga algún contenido, debe ser algo que *nosotros* podamos comprender y valorar como un fin, la concepción del presunto Planeador inevitablemente debe estar infectada de arbitrariedad y antropomorfismo. Pero lo más grave es que no encontramos realmente en la naturaleza pruebas de un plan capaces de dar apoyo a la conclusión que se quiere afirmar. Sería más natural, sugiere Kant, atribuir los fenómenos, a menudo confusos, que observamos en la naturaleza a la acción de una pluralidad de dioses, según el modelo griego o romano, cada uno de ellos poderoso pero no omnipotente, y que puede entrar en conflicto con las otras deidades. Lo que hallamos en el mundo no impone realmente la creencia en un Dios omnipotente y omnisciente. Con respecto al mundo tal como lo conocemos, la noción de un Planeador único no puede ser más que una «idea de la razón», una noción que adoptamos como guía en nuestra búsqueda de sistema y unidad en las leyes de la naturaleza; no podemos suponer que *sabemos* algo acerca de tal Ser ni que tenemos alguna razón

[15] *Ibid.*, Sección 67.

concluyente para afirmar su existencia. El argumento del plan de la naturaleza sólo parece suministrar tal razón si pasamos subrepticiamente por alto las deficiencias de los elementos de juicio reales con vistas a llegar a la conclusión deseada.

Además, continúa Kant, aunque la escueta idea de un Planeador supremo puede servir para fijar los objetivos de la investigación del sistema de la naturaleza, desde un punto de vista religioso el «argumento del plan» no sólo es inadecuado sino también innecesario. Pues, ¿cuál se supone que es, en este argumento, el fin de la Creación? Según arguye Kant, no podemos encontrar ni siquiera imaginar nada en la naturaleza a lo que sea posible asignar seriamente esa posición eminente excepto al *hombre*; y además, no al hombre en aquellos aspectos en los cuales es meramente parte del orden natural, sino en aquel aspecto en el cual es único, en su capacidad de *agente moral*. Es el poder de elección racional que tiene el hombre lo que lo distingue de todas las otras cosas y lo único que nos autoriza a asignar a su existencia ese «valor» que debe tener todo supuesto fin de la Creación. Siendo así, ya tenemos el mejor fundamento posible sobre el cual argumentar en favor de la existencia de Dios, de manera totalmente independiente de si el *resto* de la naturaleza manifiesta muchos o pocos indicios de un plan, o aunque no manifieste ningún indicio semejante.

Debe observarse cuidadosamente que Kant no afirma aquí que las convicciones morales del hombre requieran categóricamente la existencia de Dios. Por el contrario, sostiene que, así como sería despreciable observar los preceptos de la moral solamente porque Dios podría castigar su violación, sería igualmente despreciable ofrecer como excusa para ignorar las obligaciones morales la no creencia en Dios: no es cierto que, si no hubiera Dios, todo estaría permitido. Se trata más bien de que, si no hay Dios, no hay razón alguna para considerar *realizable* el logro del

objetivo que la moralidad misma nos plantea, a saber, la coincidencia última de la felicidad con los merecimientos morales. Es posible, y hasta obligatorio, que tratemos de cumplir con nuestro deber aun cuando *no* creamos que los más merecedores moralmente de la felicidad finalmente la conseguirán; sin embargo, la convicción de la realidad de la obligación moral sugiere naturalmente que, en última instancia, ese objetivo será logrado, lo cual, a su vez, conduce a la idea de que hay un Dios que vela porque se lo logre, y una vida después de la muerte en la cual puede alcanzarse su realización. Esto no nos brinda una *prueba* de la existencia de Dios, insiste Kant; y menos aún, con nuestros conceptos empíricamente condicionados y nuestras categorías humanas, podemos pretender poseer algún conocimiento de la naturaleza de Dios. No obstante esto, nuestras convicciones morales nos brindan un fundamento para creer en Dios y para tener una concepción analógica relativamente definida de El que no hallamos en ninguna otra presunta prueba. Así, de los tres grandes objetos de la metafísica —Dios, la libertad y la inmortalidad— el fundamental es, contrariamente a lo que sostiene la concepción tradicional, la libertad. Pues la noción de libertad (como Kant arguye en la segunda *Crítica*) abarca la concepción de la ley moral, y es reflexionando sobre ésta como obtenemos la única certidumbre que podemos obtener —que aún está lejos de constituir una demostración— de las doctrinas de la religión. Dicho sea de paso, observa Kant, es mucho mejor hacer depender de este modo la religión de la moralidad que hacer depender ésta de la teología, que transmite a nuestras convicciones morales todas las incertidumbres y deficiencias propias de ella. Así, la tercera *Crítica* de Kant culmina, al igual que la primera y la segunda, en cierto sentido, en la afirmación de la primacía de la ley moral.

El mismo Kant expresó la opinión de que su tercera *Crítica* constituía la culminación de toda su em-

presa crítica. Pero la posteridad, al parecer, no se ha engañado al asignar una importancia mucho mayor a la primera y la segunda. En realidad, las reflexiones de Kant sobre estética y teleología revelan mucha visión y gran ingenio, pero no pueden rivalizar con sus obras anteriores en amplitud y penetración. Su filosofía moral puede haber sido en última instancia un fracaso, como sugerí antes; sin embargo, no puede negarse que Kant vio muy claramente cuáles eran las exigencias que debía satisfacer, y en sus análisis de los conceptos de deber y libertad intentó abordar seriamente problemas que, a menudo, apenas reciben comentarios marginales o no son considerados en absoluto. *Hay* dificultades teóricas implícitas en muchas actitudes comunes ante los problemas morales; *hay* un sentido en el cual la legitimidad de los conceptos morales, en general, puede ser puesta en tela de juicio y requiere una defensa; la noción de ley moral *no* es una noción sencilla. Fue un gran mérito de Kant el haber experimentado agudamente esta necesidad y haber enfrentado francamente y con obstinación los problemas resultantes de ella.

Pero, sin duda, es en su primera *Crítica* donde se manifiesta de manera más completa el vigor filosófico de Kant. Puede decirse que en esta obra descargó el golpe decisivo sobre el tipo de metafísica «trascendente» y especulativa que había ocupado un lugar tan importante en los períodos anteriores de la historia de la filosofía. Aunque pueda ser necesario (como preveía Kant) repetir bastante a menudo esta labor crítica frente a renovados vuelos especulativos, en cierto sentido todas las críticas posteriores de la metafísica vuelven a recorrer, en sus mejores momentos, el camino abierto por la *Dialéctica* de Kant. Su crítica no era hostil. Por momentos hasta se tiene la sensación de que llegaba con profunda renuencia a las conclusiones a las cuales lo conducía su propia argumentación. Pero esta argumentación es tanto más efectiva cuanto que no está motivada por ninguna

antipatía emocional. Y en el aspecto positivo, hay un valor permanente, y mucha labor por realizar, en el vasto intento de Kant por extraer de la experiencia humana esos rasgos y principios permanentes, generales y, quizás, hasta «necesarios» que fijan y determinan su carácter fundamental. Kant vio en esta «metafísica de la naturaleza», analítica y no especulativa, el verdadero campo de la actividad estrictamente filosófica, un campo que no ha sido ocupado por las ciencias naturales ni se encuentra fuera del alcance de la argumentación y la demostración racionales. Las tareas de la filosofía han sido y pueden ser consideradas adecuadamente de muchas maneras diferentes y desde muy diversos puntos de vista. En una época en la cual hay una tendencia a considerar las aspiraciones de la filosofía con excesiva cautela, a concebirlas demasiado negativamente, podría ser muy saludable reconsiderar y, si es posible, revivir las tareas exploratorias constructivas que Kant realizó y recomendó, y sobre las cuales, con su estilo engorroso y excesivamente sutil pero de gran vigor, logró realmente arrojar tanta luz.

BIBLIOGRAFIA

Textos

Colecciones:

Sämtliche Werke, ed. por Preussische Akademie der Wissenschaften (22 vols., Berlín, 1902-1955). Esta es la edición autorizada de la obra de Kant. También contiene su correspondencia.

—, ed. por E. Cassirer *et al.* (10 vols., Berlín, 1912-1922).

—, ed. por K. Vorländer *et al.* (10 vols., Leipzig, 1920-1929).

Traducciones al inglés:

Critique of Pure Reason, trad. por N. Kemp Smith (Londres, 1929; ed. corr. 1933). Esta es la mejor traducción inglesa de la *Crítica*.

Critique of Pure Reason, trad. por J. M. D. Meiklejohn, con una introducción de A. D. Lindsay (Everyman's Library, Nueva York, 1934).

Prolegomena to any Future Metaphysics that will be able to present itself as a Science, traducción e introducción de P. G. Lucas (Manchester, 1953). (Los *Prolegómenos* es la introducción escrita por el propio Kant a las doctrinas de la *Crítica de la razón pura*.)

Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy, trad. y ed. con una introducción por G. P. Lucas.

Moral Law, or Kant's Groundwork of the Metaphysic of Morals, traducida, con análisis y notas, por H. J. Paton (Londres, 1948, 1956).

Critique of Judgment, trad. por J. C. Meredith (Oxford, 1952). Contiene índices analíticos.
Religion Within the Limits of Reason Alone, traducción e introducción de T. M. Greene y H. H. Hudson (rústica, Nueva York, 1960).
Perpetual Peace, traducción e introducción de Lewis White Beck (rústica, Nueva York, 1957).
«*Idea of a Universal History from a Cosmopolitan Point of View*», traducida por W. Hastie en *Theories of History, Readings from Classical and Contemporary Sources*, ed. por Patrick Gardiner, págs. 21-34 (Nueva York, 1958).
Kant Selections, ed. por T. M. Greene (rústica, Nueva York, 1929).

Traducciones castellanas de algunas obras de Kant:

Crítica de la razón pura, trad. de M. García Morente (2 vols., Madrid, 1928).
Crítica de la razón práctica, trad. de M. García Morente (Madrid, 1934).
Crítica del juicio, trad. de M. García Morente (2 vols., Madrid, 1933).
Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como ciencia, trad. de Julián Besteiro (Madrid, 1912).

Exposiciones generales

Caird, E., *A. Critical Account of the Philosophy of Kant* (Londres y Nueva York, 1877).
Cassirer, E., *Kants Leben und Lehre* (Berlín, 1918).
Körner, S., *Kant* (rústica, Hardmonsworth, 1955).
Lindsay, A. D., *Kant* (Londres, 1934).

Obras sobre temas particulares

Beck, L. W., *Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Londres, 1938).
Cassirer, Ernest, *Rousseau, Kant, Goethe* (Princeton, 1945).
Cassirer, H. W., *Kant's First Critique* (Londres, 1954).
Cassirer, H. W., *A Commentary on Kant's Critique of Judgment* (Londres, 1938).

Ewing, A. C., *A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason* (Chicago, 1950).
Kemp Smith, N., *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason* (Londres, 1923).
Paton, H. J., *The Categorical Imperative — A Study in Kant's Moral Philosophy* (Londres y Nueva York, 1947).
Paton, H. J., *Kant's Metaphysics of Experience* (2 vols., Londres y Nueva York, 1936).
Weldon, T. D., *Introduction to Kant's Critique of Pure Reason* (Oxford, 1958).

II

HEGEL

Por J. N. FINDLAY

HEGEL NACIO en Stuttgart, en el ducado de Wurtemberg, en 1770. Pretendía descender de una de las familias protestantes refugiadas que habían huido de Austria durante la Contrarreforma. Se educó en el Gymnasium de Stuttgart, y más tarde en la Universidad de Tübingen (1788-1793), donde llegó a ser gran amigo del poeta Hölderlin y del filósofo Schelling. La Revolución francesa ocurrió mientras Hegel estaba en la Universidad, y excitó y conmovió tanto a él como a sus amigos; más tarde ese movimiento se convirtió para él en el tipo de abstracción política llevada a extremos autodestructivos, cuya antítesis feliz la constituía la unidad concreta de las antiguas ciudades-estado. Desde 1793 hasta 1800, Hegel se hace cargo de tutorías en Berna y Frankfurt, y comienza a elaborar sus propias ideas. En este desarrollo, por supuesto, fue muy influido por Kant, y por el pensamiento contemporáneo de Fichte y Schelling; sin embargo, es importante comprender cuánta influencia ejercieron sobre él sus profundos estudios de la filosofía griega, su lectura de Spinoza y sus estimaciones acerca del significado filosófico y ético del Nuevo Testamento. Sus *Primeros escritos teológicos* reflejan esta última preocupación.

Desde 1801 hasta 1803 enseñó filosofía en Jena y cooperó con Schelling en la publicación de una *Revista criti-*

ca de filosofía. Sin embargo, los métodos filosóficos de su amigo, carentes de sólidos principios, lo llevaron a una ruptura con él, y en 1807 publicó su primera gran obra filosfófica, *La fenomenología del espíritu.* Desde 1808 hasta 1816 fue rector de un *gymnasium* en Nuremberg, donde escribió su *Ciencia de la lógica,* publicada en 1812-13-16. Desde 1816 hasta 1818 ocupó la cátedra de filosofía en Heidelberg y publicó, en 1817 (las ediciones posteriores son de 1827 y 1830), su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* un compendio de su sistema que consiste en una Lógica, una Filosofía de la Naturaleza y una Filosofía del Espíritu. Desde 1818 hasta 1831 Hegel ocupó la cátedra de filosofía en Berlín, donde publicó su *Introducción a la Filosofía del Derecho* en 1820. Murió víctima del cólera en 1831. Después de su muerte sus lecciones sobre Estética, Historia de la Filosofía, Filosofía de la Historia y Filosofía de la Religión fueron publicadas por sus discípulos, quienes también añadieron valiosos suplementos *(Zusätze),* basados en notas de sus clases, a la *Enciclopedia* y a la *Filosofía del Derecho.*

ψ

HEGEL ES, según el consenso general, uno de los filósofos más importantes; también hay acuerdo en que es uno de los más difíciles. Presentarlo brevemente en un lenguaje en gran parte análogo al suyo sería una empresa mayor; explicar lo fundamental de sus concepciones en un lenguaje comprensible en nuestra propia época y desde una perspectiva crítica moderna, resulta de una dificultad casi sobrehumana. Las razones de tal dificultad son muchas. Hegel presenta su pensamiento en un estilo no purista, de su propia invención, donde los términos no son usados simplemente con significados no habituales, sino también variables: un pensamiento o forma de ser se dice, por ejemplo, que es «mediatizado» cuando implica cualquier clase de vinculación externa o interna; se dice que está «puesto» tanto cuando se lo reconoce de manera explícita como cuando posee un status contextual o relativo; se dice que tiene «mo-

mentos» en todos los casos en que exhibe aspectos distinguibles; y al mostrar la «totalidad» de cada uno de estos «momentos» se refleja su estructura total. Las entidades mencionadas por Hegel son, además, descriptas usualmente como en un estado de autotransformación activa: se repelen a sí mismas desde ellas mismas, «giran» en sus contrapartes, se hunden en la inmediatez, caen hasta el fondo, se reúnen consigo mismas, etcétera. La penosa confusión provocada por estas extrañas locuciones sólo se iguala a menudo con la calidad onírica y esquizoide de los pensamientos que recubre, sólo penetrables con dificultad. Así, Hegel dedica mucho espacio a desarrollar la extraña fantasía de un mundo noumenal al revés, un mundo que yace detrás del orden fenoménico pero que en todos los puntos *invierte* sus relaciones, de modo tal que el norte nouménico corresponde al sur fenoménico, el ácido nouménico a la base fenoménica, la bondad y la felicidad nouménicas a la infelicidad y maldad fenoménicas, etcétera [1]. Junto a tal imagen insensata, la explicación de Locke según la cual existe una substancia subyacente que meramente es *no sabemos qué*, parece en verdad inocente y simple.

Pero no solamente son difíciles de interpretar las fases individuales del pensamiento de Hegel; las transiciones entre ellas y la secuencia que forman, ofrecen el máximo grado de dificultad y singularidad. Porque la principal originalidad filosófica de Hegel reside en el hecho de que no nos ofrece un *único* conjunto de conceptos y principios, un único esquema ideal en función del cual deben comprenderse las cosas, sino más bien una larga serie de tales esquemas, adoptados y descartados sucesivamente y

[1] *Phenomenology of Mind*, pág. 131, en la Edición Jubileo de las obras de Hegel, ed. por H. Glockner (Stuttgart, 1951-1960), 26 vols. Versión inglesa: *The Phenomenology of Mind*, trad. por J. B. Baillie, 2.ª ed. (Londres y Nueva York, 1931), págs. 204-205.

dispuestos en lo que Hegel sostiene que es un orden fijo de adecuación o «verdad» filosófica. Hegel no nos ofrece solamente una visión pluralista y atomista de las cosas, sino que su enfoque es *también* continuo y monista; no sólo ve las cosas de un modo mecánico y materialista, sino *también* teleológico y vitalista; no se satisface con esbozar varias formas de dualismo teológico y metafísico, sino que también las disuelve en un ateísmo y humanismo extremos. Y no sólo nos ofrece muchos esquemas conceptuales semejantes, sino también pretende combinarlos o reconciliarlos en lo que parece ser una manera puramente inteligible: así, se tiene que aceptar sin oposición una necesidad que, no obstante, contiene la contingencia en sí misma, o una «infinitud» que es un atributo de lo que es finito desde otro punto de vista. Y las transiciones desde tal esquema conceptual al próximo no siguen estructuras formulables; se asemejan, más bien, a una familia de «lenguas» que descienden unas de otras pero obedecen siempre a una gramática nueva. Apenas se forma una imagen definida, Hegel sacude el caleidoscopio y aparece un modelo totalmente nuevo mediante deslizamientos, desplazamientos y cambios de perspectiva demasiado numerosos y demasiado sutiles como para poder mencionarlos. Algunas veces no se sabe si se está *en* una fase definida del pensamiento o en la etapa de avance hacia la próxima: las cosas fijas en cuanto a la calidad al comienzo de un parágrafo pueden ser libremente variables al final, los átomos rigurosamente precisos de un parágrafo son los segmentos fluctuantes del próximo, etcétera. La dificultad se acrecienta ya que Hegel usa este método de sacudir el caleidoscopio, no sólo al desarrollar conceptos y puntos de vista, sino también al describir y dar cuenta del mundo. Las formas de la naturaleza, las experiencias del espíritu individual, el juego recíproco de las naciones en la historia —todas estas cosas son tratadas en la misma forma radical «cambiante», exactamente al revés de lo que normal-

mente consideraríamos coherente y «lógico». Hegel ha descripto el curso seguido en su propia *Fenomenología del espíritu* como un «camino de desesperación»; como algo que parece ser, más bien, una clase de Buchenwald filosófico, con nuevas formas de angustia intelectual sin sentido, amontonadas en cada instante.

La dificultad de estudiar a Hegel se acrecienta, además, por el hecho de que mientras él puede haber «inspirado» a muchos, fue estudiado objetivamente por pocos. Pese a que muchos hallaron en él el fundamento a partir del cual emprendieron sus propios vuelos especulativos, pocos se tomaron la molestia de leerlo con el cuidado desapasionado, erudito, que tan fácilmente se prodiga a Aristóteles o Kant. Muchos lo simplificaron convirtiéndolo en un «idealista objetivo» del tipo de Kant, omitiendo piadosamente la redundante «cosa en sí», olvidando del todo muchos de los pasajes donde Hegel se entrega a un realismo casi materialista[2]. Algunos hicieron de él un teísta cristiano ortodoxo, descuidando los pasajes donde Dios, sus actos y personas se disuelven en lógica pura, y donde insiste casi encarnizadamente en la «muerte» necesaria de lo divino y la transformación de imágenes religiosas en variedades filosóficas. Otros hicieron de él un absolutista trascendente y atemporal, a la manera de Bradley, olvidando su empeño en afirmar que el absoluto no es nada si no es histórico, real y contemporáneo, que es autoconsciente sólo en el Hombre, y que su forma suprema es la filosofía. Otros, en cambio, lo redujeron a la categoría de un mero empirista, omitiendo el nivel extremadamente alto de abstracción y generalidad al que se elevan todas las ideas en su tratamiento, donde se asocian en una única perspectiva cosas que ningún empirista consideraría análogas. Y otros lo vieron como un

[2] Véase, por ejemplo, *Philosophy of Spirit* (Glockner), página 323.

racionalista furioso, o pretendieron, remendando y perfeccionando sus argumentos, que lo fuera aún más, ignorando en qué medida la «necesidad» hegeliana cubre muchas relaciones sutiles de mera sugestión, aproximación ideacional o afinidad graduada. La multitud de intérpretes e interpretaciones se superpuso de tal manera al cuerpo del hegelianismo, que lo cubrió y oscureció completamente; en lugar de perspectivas que, si bien difíciles y a veces absurdas, son por lo menos siempre interesantes, han resultado otras tan unilateralmente inteligibles como ingenuas y estériles. Liberar la carne y los huesos del hegelianismo de esta rumorosa nube de intérpretes bien podría parecer una tarea imposible, especialmente cuando recordamos la dificultad que presentan los escritos originales de Hegel y la hermeticidad mucho mayor aún de las traducciones corrientes.

Relegar a Hegel al mero limbo de lo históricamente influyente sería no obstante seriamente lamentable; por esta razón un estudio de su pensamiento ha sido incluido en el presente volumen. El lenguaje de Hegel, aunque inmensamente difícil, es dominable con cierto trabajo y, cuando es dominado, revela su pensamiento abundante de originalidad e iluminación y dotado de un extraño poder de visión de afinidades importantes entre las cosas aparentemente más diversas y desiguales; y de elevación, al nivel de significación filosófica, de ideas aun del aspecto más específico y empírico. Hegel es capaz, quizá fantásticamente, pero de un modo interesante, de ver una analogía entre fuerzas que se solicitan mutuamente y personas que se reconocen mutuamente, entre un shock eléctrico y un desquite colérico, o entre el imperativo categórico de Kant y la guillotina que decapita imparcialmente. Hegel es también capaz de *diferenciar* sus ideas tan ricamente, como es capaz de unificarlas. Para la mayoría de los filósofos, por ejemplo, los juicios morales son una clase claramente homogénea de fenómenos, ejemplos de un concepto

prontamente delineable, mientras que para Hegel ellos forman una gran *familia* de actitudes, desarrolladas a veces de maneras completamente opuestas, aun todas las que tienden a una forma común limitante. Si esto es empirismo, es un empirismo de un tipo aceptable, uno que usa la experiencia al formar sus *ideas*, más que para establecer la verdad de sus *afirmaciones*. Hegel está, además, dotado de una facultad diagnóstica y conjetural notable: puede ver justo lo que es el motivo secreto y la ventaja de una posición filosófica, justo dónde y cómo desarrollará sus obstáculos característicos y dificultades, y justo cómo se transformarán consecuentemente en, o se reemplazarán por, otras formas de pensamiento. Hegel usa este poder de diagnóstico en su notable *Historia de la filosofía*, un estudio sin igual de las dificultosas transiciones más que de las posiciones estables del pensamiento filosófico. Algunas veces ejercita esta facultad respecto del futuro. Así, anticipa totalmente, y *reconoce* de modo no menos completo, lo que Mill tan elaboradamente tuvo que probar respecto de que el silogismo es una mera *petitio principii*, o respecto de las inferencias inductivas que son realmente razonamientos de particulares a particulares [3]. Y si Hegel extiende esta comprensión del pensamiento a las regiones de la naturaleza y de la historia, ha mostrado, por lo menos, la continuidad de estas diferentes esferas, que filosofando no difieren abruptamente del respirar, comer y luchar. La habilidad para formar ambos conceptos tan generales y tan específicos, y prestarles significación filosófica es, ciertamente, un poder que contrarresta mucho de lo que es inaceptable o sin sentido.

Hay otras direcciones en las que el pensamiento de Hegel tiene relevancia contemporánea. Es sobre todo valioso por haber puesto en su lugar el tipo de pen-

[3] Véase *Science of Logic* (Glockner), II, pág. 155. Versión inglesa: *The Science of Logic*, trad. por W. H. Johnston y L. G. Struthers (Londres y Nueva York, 1929), II, pág. 330.

samiento rígido que se establece en un cálculo artificial, donde los significados son rígidos, los supuestos básicos explícitos y las reglas de inferencia exhaustivamente directivas. Esta clase de pensamiento, llamada por Hegel el pensamiento del entendimiento, obviamente no está de acuerdo ni con la forma real ni con la idea del razonamiento humano. Nuestro razonamiento real prácticamente nunca emplea nociones tan rígidas que no existan contextos en donde estemos tentados a la vez de aplicarlas y de negarles aplicación, y aun encontrar iluminación al hacerlo así —«Esto es verdadero de una *manera* (inespecífica), pero de otra manera no es verdadero»— y su interés no es tanto en conexiones de implicación estricta como en aquellas que envuelven una *paridad* o *analogía* un poco indeterminada. Calcular no es, en el razonamiento ordinario, mostrar que se tiene razón —no es razonable sumar cifras o alcanzar la conclusión exacta en *Barbara*— mientras uno muestra que tiene razón en nuestros menos delineados vuelos de pensamiento hipotético o analógico. Y no es siquiera el *ideal* de pensamiento que estuviera en todo momento calculística o silogísticamente dispuesto, aunque pueda ser justo en ciertos campos rígidamente abstractos y exhaustivamente razonados. Ser así dispuesto es extirpar la sugestividad de los conceptos propios: las cosas que su aplicación la hacen razonable agregar o pasar por alto, a pesar de no estar *obligado* a hacerlo así. E imposibilita experimentar entre modos de hablar y pensar, y compararlos respecto de la adecuación y efectividad, puesto que tales experimentos y comparaciones obviamente no pueden ser considerados en los modos de hablar y pensar en cuestión. Obviamente, en filosofía todo lo que es significativo y creativo debe darse en las pausas intersticiales, las discusiones marginales que ocurren *fuera* del argumento formalizado —así la *filosofía* en *Principia Mathematica* está escrita toda en inglés— mientras que el elemento formal, deductivo será am-

pliamente valioso al mostrarnos lo que implica un modo de hablar o de pensar, o a lo que conduce precisamente, y así proporcionarnos la *materia prima* para el juicio filosófico o la decisión, más que ese juicio o decisión misma. Todo esto es exactamente lo que puede recogerse de los enunciados y prácticas de Hegel, para quien ninguna noción está fija y ningún argumento confirmado. En filosofía, esta materia esencialmente indeterminada, combinar una oración con su negativa tiene muy a menudo una fuerza estimulante, que ilumina, y no habrá argumentos que tengan sustancia e interés que no permitan también la evasión deductiva. Si Hegel ha ejercitado quizá demasiado lejos su derecho de filósofo al no fijar sus nociones y no confirmar sus argumentos, por lo menos ha mantenido alejada esta regimentación final del pensamiento que ciertamente implica la muerte (si bien, para algunos, *Liebestod*) de la filosofía.

Hegel es también de interés contemporáneo porque sus más alejadas excursiones en lo que parece trascendente o lo trascendental, realmente sólo sirven para iluminar lo que es un asunto de presencia real, lugar común, hecho concretamente experienciado. En un circuito, de nivel superior, Hegel realmente practica lo que ahora se llama filosofía analítica, más que metafísica o teología. Porque las entidades aparentemente platónicas que dice para anticipar la naturaleza y el espíritu, o que son los objetos inmutables de devoción religiosa, prueban al final ser meramente los puentes fingidos o los obeliscos terminando alguna vista del Paladión. Hegel es en un sentido el positivista supremo puesto que para él lo absoluto no tiene ser fuera de las experiencias humanas concretas, aun si se hace presente *par excellence* en las experiencias de artistas, adoradores religiosos y filósofos. No obstante, lo que Hegel realmente sugiere es que en una descripción satisfactoria de lo que está concretamente «allí», tendrá que tener

una cierta cantidad de singularidad y un encuentro marginal de los extremos, que a la comprensión (respecto del pensamiento contemporáneo) pudo parecer inaceptablemente místico.

Lo que ha sido dicho en alabanza de Hegel no lo libra, por supuesto, del gran elemento de puro absurdo, a veces consciente e imperdonable en sus escritos, y de la dificultad y dolor que tal absurdo debe ocasionar. Uno puede alegar sólo que la mayoría de las filosofías implican absurdos, debido principalmente al uso rutinario de recursos que sólo a veces son iluminadores y que en Hegel debe ser pesada una iluminación muy grande contra un gran absurdo. En lo que sigue ignoraremos casi totalmente las afiliaciones históricas del pensamiento de Hegel, que fue en cualquier caso un crecimiento autóctono, producto más bien a partir de sus propias consideraciones personales sobre los misterios del Cristianismo y acerca de los extraños argumentos del *Parménides* platónico, que de los filósofos anteriores a él. Prácticamente todo en Hegel corresponde a algo dicho por Kant, y fue preparado por Fichte y Schelling y aun todo es audaz e intempestivamente original. Ningún filósofo anterior a Hegel ha tratado, por ejemplo, de hacer el camino en el cual se alcanzara una parte indispensable de la verdad filosófica, o aun la totalidad, de tal verdad; nadie antes que él había buscado incorporar errores transformados en su visión final de las cosas. Estas posiciones pueden ser cuestionables, pero son ciertamente del más alto interés filosófico.

Diremos, en el resto de este ensayo, primero, algo acerca del método «dialéctico» característico de filosofar de Hegel, luego, acerca de las dos ideas centrales de su sistema: la «idea», por una parte, y el espíritu *(Geist)*, por la otra. Trataremos entonces de dar una imagen articulada de sus principales producciones filosóficas: a) La Fenomenología del Espíritu, tratada en un libro del mismo nombre, publicado por primera vez en 1807; b) la Lógica, tratada en dos ver-

siones, los tres volúmenes de *La ciencia de la lógica* de 1812-1816 y la más breve «Encyclopaedia» *Lógica* de 1817; c) la Filosofía de la Naturaleza, tratada en la segunda parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; d) la Filosofía del Espíritu, tratada en la tercera parte de la *Enciclopedia*, parte de cuyo contenido está también cubierto por la *Filosofía del derecho* (1820), la teoría de la moral y del estado de Hegel.

EL METODO DIALECTICO DE HEGEL

El método de pensamiento característico de Hegel es *dialéctico*, un método por medio del cual distintos enfoques ideales, «abstractos», unilaterales (y las formas de ser que éstos revisten) exponen su propia inadecuación y discrepancia interna de manera que son «superados» en ideas de un carácter más adecuadamente explicativo, multilateral y «concreto». Puede notarse que los términos de la dialéctica son *ideas*, no proposiciones en las que se sostiene o se afirma algo. Los orígenes históricos del método no necesitan ser considerados aquí. Obviamente la dialéctica socrática y la dialéctica de la segunda parte del *Parménides* platónico están entre sus antecedentes remotos, menos remotamente fue inspirado por las antinomias kantianas con sus soluciones que se reconcilian, y por el uso concatenado de tales antinomias hecho por Fichte, donde las soluciones que se reconcilian provocaban siempre nuevas contradicciones. De Kant y Fichte, Hegel también derivó el esquema triádico característico de su dialéctica: lo «inmediato» sosegado, usualmente tesis finitista; lo «mediato» inquieto, a menudo antítesis falsamente infinita; y la síntesis, que en una justa proporción de casos armoniza los dos miembros anteriores, proporcionando, de este modo, la tesis de una nueva tríada. Pero la dialéctica de Hegel no es uniformemente triádica, ni todas sus

tríadas son de un único tipo, ni las palabras «tesis», «antítesis» y «síntesis» aparecen con frecuencia en sus escritos.

Quizá la mejor alusión a cómo ha pretendido operar la dialéctica, se encuentra en un pasaje de la Introducción a la *Fenomenología.* Allí, Hegel dice que cada fase dialéctica representa precisamente la *experiencia* de la fase anterior a ella, es la *exposición* u *observación retrospectiva* de lo que estaba contenido en alguna idea. Esta exposición, o la razón que la provocó, no era parte del contenido de la fase anterior; estaba implícitamente *en* ella, pero no conscientemente *puesta* o *colocada* en ella, ni explícitamente *allí* por ella. La dialéctica, por lo tanto, no es nada excepto la retirada reflexiva de nuestro pensamiento, su continua autoexposición sobre acciones anteriores, cuyo sentido y motivo completos pueden ser rematados únicamente cuando la retirada ha sido *completada* (como Hegel piensa que puede ser). Hasta que esto haya sido hecho el sentido y motivación de la dialéctica de alguna manera sigue «detrás de su espalda»; puede ser acabada por algún superdialéctico que ya ha atravesado todo el argumento. La dialéctica, por lo tanto, de algún modo se asemeja a la práctica moderna de pasar de las cosas dichas en un *lenguaje-objeto* a consideraciones hechas en un *metalenguaje,* que explica lo dicho previamente; está claro que pueden emerger en el proceso muchas cosas revolucionarias. Así es posible probar en un metalenguaje la improbabilidad de un enunciado que afirma su propia improbabilidad: su improbabilidad en *un* nivel del discurso se transforma en su probabilidad en el *siguiente.* Que Hegel practica este método de retirada metalingüístico o mejor, metaconceptual puede ser ilustrado con muchos ejemplos. Así, la idea de ser incluye en su contenido explícito el contraste más agudo posible con el no-ser o la nada —*significa* o *pretende* ser algo bastante diferente—. Pero el observador externo necesariamente ve que no puede hacer

nada para justificar esta pretensión, que las dos ideas se mezclan juntas en su abstracción vacía. Por lo tanto, para él, la una cambia en la otra. Retrospectivamente, no obstante, este caso de pasaje lo introduce a la nueva idea de *devenir*. Por lo tanto es por ver siempre lo que es verdadero *de* una idea, aunque no presente en ella, que la dialéctica progresa. E involucra, además, que pongamos nuestra idea recientemente adquirida por encima del nivel de la anterior, que incorporemos a nuestro texto lo que primero ha sido inscripto en el margen. Es como si el comentario inglés a una sección de *Principia Mathematica* fuera formalizado en la sección siguiente con un nuevo comentario agregado, y que la totalidad del libro estuviera escrita de esta manera. La analogía no es por supuesto exacta, ni el metalenguaje puede siempre ser confundido con el lenguaje-objeto de la manera indicada. No obstante, puede permitirnos comprender mejor lo que Hegel pensó que estaba haciendo, y el patrón al que ampliamente se ajustan sus pasos dialécticos.

Hegel pensó, sin embargo, que los movimientos sucesivos de su dialéctica estaban todos *necesitados* por lo que fue anterior a ellos. Aunque no siguen la forma de la demostración matemática —donde la «identidad abstracta» interpone distintos pasos ecuacionales— ellos son, no obstante, el resultado lógico de sus predecesores. Más aún, operan de esta manera en un sentido peculiarmente riguroso, en que cada fase dialéctica puede tener sólo *un* sucesor apropiado, tal que los miembros de la dialéctica forman un continuo, cadena no ramificada, llamada por Hegel *Wissenschaft* o ciencia sistemática. El logro de la dialéctica, por lo tanto, parece la formación sucesiva de los números naturales a partir de sus predecesores. No obstante las pretensiones de una ley estricta, única, de la sucesión en la dialéctica, no son justificadas por la práctica real de Hegel, ni es concebible que lo sean. Obviamente, hay siempre comentarios

muy diferentes que pueden hacerse sobre una idea, indicando cada una, una curva dialéctica diferente de progreso. Y Hegel, de hecho, ha desarrollado de maneras diferentes las mismas partes de la dialéctica en tratamientos diferentes; por ejemplo, materia y forma son bastante diferentemente ubicadas y tratadas en la *Ciencia de la lógica* y en la *Enciclopedia*. Y aun en una fase dialéctica dada, el comentario de Hegel va más allá de reconocer lo que estaba implícito en alguna fase anterior; muy a menudo reconoce *necesidades* o *deficiencias* en este estado y entonces sugiere cómo pueden ser *remediadas* tal necesidad o deficiencia. Así, la dialéctica la ve como un defecto del conocimiento científico que no puede racionalmente determinar la totalidad de su objeto; entonces pasa a la idea de volición, donde tal determinación es precisamente posible. Obviamente, hay más en tal pensamiento transicional, que el mero reconocimiento de lo que estaba allí previamente. El procedimiento involucra, más bien, como Trendelenburg sostuvo en ciertas críticas famosas, que se parte de ciertas abstracciones iniciales y entonces procede a deshacerlas, regularmente graduado en rasgos de una experiencia más rica. Esto significa que la dialéctica, en el grado en que puede ser exitosa, no puede ser la simple consecuencia lógica de su punto de origen, sino que debe involucrar elementos de lo impredictible y lo nuevo a menudo derivados empíricamente, aun si no están sin alguna conexión lógica con este punto de origen. Un paso dialéctico debe estar motivado, debe tener razones de alguna clase, pero deben ser razones que inclinen más bien que necesiten, y la idea nueva lograda debe involucrar formas que pudieron no haber sido pensadas desde la vieja.

Hay, además, en muchos puntos de la dialéctica un gran juego con la idea de oposición o contradicción: el comentario que examinó alguna idea (o forma de ser) es el que la identifica con su contradictoria o

contraria, ya sea afirmando la imposibilidad de distinguirla o separarla de la última. Es un constante intento de Hegel, mostrar que justo en cuanto algo es meramente A, es también y por la misma razón no-A. Así esto ha hecho parecer tan fútiles y erísticas muchas críticas a su dialéctica. La manera en la que Hegel opera la transición desde un término a su contradictorio o contrario sin embargo no es, de ningún modo absurdo, porque no es absurdo que nos fuera posible decir *de* un predicado o idea el opuesto preciso de contenido real. Así, la idea de lo que es perfectamente definido y específico es también una de las ideas más indefinidas e inespecíficas. Hegel constantemente muestra que mientras lo que es «puesto» o «colocado» en una idea puede ser A, aun puede ser justo afirmar de ésta la negación o lo contrario de A, o reconocer que mientras la idea puede pretender diferir de A, o excluir A, no establece, de hecho, esa pretensión; así debe dar lugar a una idea que realmente es lo que sólo pretende ser. Unos pocos ejemplos bastarán para mostrar el operar de este extraordinario modo de pensamiento antitético. El puro ser, se nos dice al comienzo de la dialéctica, pretende ser el absoluto opuesto de la mera nada, la absoluta ausencia de cualquier clase de ser. No obstante no puede substanciarse esta pretensión, puesto que ambas ideas están tan vacías de contenido determinado que se mezclan sin vestigios una con otra. Unicamente cuando la idea de *Bestimmtheit* (determinación) se añade a ésa de mero ser, puede ser substanciada la pretensión a otra cosa que la mera nada, o ser más que una mera pretensión. De la misma manera en un estadio posterior de la dialéctica la idea de lo meramente posible pretende ser algo bastante diferente de lo totalmente imposible. Lo meramente posible es, no obstante, aquello para cuya existencia ciertamente están aún faltando condiciones necesarias y aquello para lo cual tales condiciones están faltando, es imposible más bien que posi-

ble. La idea inadecuada de lo meramente posible, por lo tanto, nos desafía a formar una idea más adecuada de lo realmente posible, que exitosamente excluiría lo imposible. Del mismo modo, tomemos aún otro ejemplo, lo meramente universal concebido como una totalidad exclusiva de, y antitética a, los individuos que participan en ella, se transforma meramente en un individuo paradigmático, exaltado, y por lo tanto nos desafía a formar una noción mejor de lo universal, que *no* será así absurdamente exclusiva. El «volverse» de una idea en su contraria cuando fue objeto de comentario dialéctico, no parecería, por lo tanto, involucrar una violación de leyes lógicas elementales. Hegel no coloca contradicciones en el contenido *explícito* de las ideas ordinarias; si lo hiciera, tales ideas serían obviamente inaplicables a nada. Las contradicciones son más bien los productos emergentes de una reflexión filosófica de orden superior, que ve tales ideas como intentando una tarea que no realizan perfectamente, y que ve, por otra parte, cómo ellas pueden hacerse ser o hacer lo que sólo pretenden o procuran después de eso. Las contradicciones son evocadas por un arte especial que tiene también el poder de enterrarlas; es un arte de necromancia templado por el exorcismo.

La reflexión filosófica, en la visión de Hegel toma tres formas estrechamente conectadas: 1) la forma del entendimiento abstracto, 2) la forma de la propia dialéctica, 3) la forma de la razón o pensamiento especulativo. El entendimiento, para Hegel, es el pensamiento que tendría todas sus ideas exactas y definidas, que sostiene todo lo que ellas contienen y no contienen, que ignora completamente lo que no es de esta manera parte de un contenido explícito de la idea y que hace ese contenido tan firme y fijado que entonces puede funcionar en un cálculo formal que extrae mecánicamente sus relaciones con otras ideas similarmente precisas. Las ideas así cercenadas y

adornadas por el entendimiento son admitidas por Hegel para ser a la vez necesarias y admirables. Es únicamente por abstracciones agudas, que atraviesa la exuberante variedad de cosas como una guadaña limpiando el césped, que la destreza intelectual puede ser llevada a cabo por completo. Pero el entendimiento tiene un aspecto negativo en virtud del cual es mortífero y pernicioso. Porque por arrojar una luz brillante en un círculo estrecho y por mantener esta luz completamente fija en una cuestión particular, nos hace ignorar el oscurecimiento de nuestras abstracciones en otras abstracciones, e ignora su necesidad de ser añadidas por aquéllas más recientes si ha de tener una perspectiva satisfactoria. Así, las abstracciones útiles de legalidad son útiles solamente si están agregadas por las abstracciones paralelas de moralidad, las abstracciones cuantitativas de las matemáticas requieren tratamientos que reconocen calidad, etc., etc. Cuando el entendimiento fija el foco errante de la mente en una única dirección o distancia de abstracción, inmediatamente roba su visión de sentido y solidez y así permite la exposición que encuentra contradicciones en las que consiste propiamente la dialéctica. Para superar tal dialéctica, el espíritu debe recapturar en la filosofía este ir y venir constante de las abstracciones y su mezclarse juntas que es también un rasgo del pensamiento ordinario. Debe haber una razón filosófica que, en un nivel más alto, refleje la razonabilidad impensable de la vida ordinaria. Por ejemplo, así como nuestra razonabilidad impensable se desliza fácilmente desde un modo discreto a uno continuo en el tratamiento del espacio y del tiempo, así debe nuestra razón filosófica aprender a considerarlos como esencialmente continuos en lo discreto, y sólo puede exhibir uno de estos caracteres antitéticos en tanto también se exhibe al otro. Las ideas de esta razón filosófica diferirán de las de la racionabilidad irreflexiva sólo en cuanto se distingan claramente y se combinen de manera

inteligible, rasgos mezclados juntos oscura y equívocamente en el pensamiento irreflexivo.

En consecuencia, Hegel reconoce en su práctica simplemente la tendencia de nuestras ideas para transformarse en sinsentidos y generar contradicciones y confusiones, cuando se apartaron artificialmente de su contexto completo y, en consecuencia, se separaron de su uso y vida normales. De hecho, no está sosteniendo algo muy diferente de lo dicho por Wittgenstein, que compara al filósofo con un hombre que *fija la vista* en sus instrumentos lingüísticos, en lugar de hacer uso de ellos, y que, por lo tanto, los encuentra profundamente confusos y privados de su significación habitual. Emplear el verbo «ser» en contextos ordinarios no es de ninguna manera algo confuso; pero preguntar qué ser puede ser en abstracto es tener que enfrentarse con un absurdo que no es obviamente diferente de su nada contraria. Hegel sólo difiere de Wittgenstein en que sostiene el pasaje total de la racionalidad prefilosófica a la razón filosófica, por medio de las abstracciones del entendimiento y sus vuelcos dialécticos, para ser esencial y rica filosóficamente. Es únicamente por la separación de diversas abstracciones unilaterales y de la superación posterior de su unilateralidad en un resultado racional, que llega a ser posible por completo una comprensión *filosófica* específica. No obstante, la función de la contradicción en la dialéctica no debe ser exagerada. Hay muchos ejemplos donde la exposición dialéctica consiste sólo en reconocer una imperfección o inadecuación de una idea y, por consiguiente, examinar otra idea donde se remedia este defecto.

MAS PECULIARIDADES DE LA DIALECTICA: SU CULMINACION EN LA «IDEA»

La dialéctica de Hegel es curiosa en tres aspectos que restan, que requerirán especial observación y

atención: 1) es, en su mayor parte, sistemáticamente *triple* o *triádica*; 2) es *ontológica* así como ideal, es decir, se aplica a cosas y formas de ser, y no solamente a conceptos; 3) termina en una *idea culminante*, tratada en abstracto, que Hegel llama «Idea» o la «Idea Absoluta» y, tratada concretamente, el «Espíritu Absoluto» *(Geist)*. Debemos decir algo de cada uno de estos puntos.

La triadicidad de la dialéctica de Hegel es, como hemos dicho, de modo amplio, un legado de las antinomias kantianas y del método de Fichte en la *Teoría del conocimiento*. Declara seguir desde una primera posición (o tesis) a una segunda posición opuesta (o antítesis) y luego a una tercera posición intermedia (o síntesis)*. Esta disposición triádica representa claramente el modelo ideal de *buena parte* de la dialéctica de Hegel. Así, la lógica, el estudio de la idea en y para sí, se torna dentro del contexto de la Filosofía de la Naturaleza, en el estudio de la idea separada, autoalienada, y se vuelve en la Filosofía del Espíritu, la idea que ha absorbido su «otro» en sí misma. De la misma manera, el «ser determinado» (o «finito») se torna en una progresión cualitativa, abstractamente infinita, y se vuelve «ser-para-sí» en el que la finitud y la infinitud están armonizadas. Sin embargo, no siempre el esquema triádico representa estrictamente la forma y la motivación reales del contenido de pensamiento hegeliano. Muy a menudo una idea B soluciona alguna inadecuación en una idea A, y ésta revela una inadecuación que se repara por una idea C, etc., sin que haya nada naturalmente triádico en tal desarrollo. Así, el «mecanismo» se desarrolla en «fenómeno químico» y el «fenómeno químico» en «teleología», sin que se forme una tríada natural. En gran parte, la triadicidad de la dialéctica de Hegel representa un molde externo en el cual el contenido material de su pensamiento

* Hemos dicho antes que Hegel rara vez usa estos términos.

es depositado artificialmente, artificialidad incrementada por la determinación de Hegel de tener sólo una línea de progreso sobre la cual debe encontrar su lugar único toda idea filosóficamente significativa. El esquema triádico artificial de Hegel es, de hecho, la fuente de una parte considerable de esa impostura que ha sido siempre patente en su pensamiento: tiene que pretender que lo guían sólo razones de fuerza mayor, aunque de hecho tenga un motivo, entre muchos posibles, o quizá ningún motivo genuino.

La dialéctica de Hegel es además peculiar en que no sólo se aplica a ideas y categorías de pensamiento, sino también a *formas de ser* espirituales y naturales concretas. En la Lógica, tratamos dialécticamente categorías tales como la de ser o número, pero en la Filosofía de la Naturaleza tratamos dialécticamente cosas tales como la inercia, la electricidad, y la fisiología de las plantas. Y en la Filosofía del Espíritu no sólo tratamos con formas del espíritu individual y social como el magnetismo animal, el hábito y la propiedad sino también con formas aparentemente *históricas* de ser como la vida política romana, el arte oriental, o la religión cristiana o judía. Parecería que la dialéctica de Hegel, no solamente opera en nuestro pensamiento sino también en el mundo. Y esto parecería implicar que las contradicciones y oposiciones que acechan nuestro pensamiento están, en general, también en el mundo, una posición aparentemente en oposición a las leyes lógicas establecidas. Pero de hecho los términos que entran en las Filosofías de la Naturaleza y del Espíritu son *ideas* tal como las que entran en la Lógica, sólo que más específicas: sea que exploremos la reproducción de las plantas o la jurisprudencia romana o la penitencia sacramental, estamos estudiando fenómenos elevados a la universalidad del pensamiento y observados diversamente desde individuos u ocasiones históricas particulares. No obstante, la doctrina de Hegel significa que hay en algún sentido *analogías reales* con las duras

abstracciones, los pasajes dificultosos y las integraciones racionales que se encuentran en la dialéctica. Hegel piensa que hay ciertas «existencias falsas y de bajo nivel» que ejemplifican categorías abstractas y unilaterales; a pesar de que presuponen la presencia de categorías que se completan *en alguna parte*, pueden no incluirlas ellas mismas. Así, hay en el mundo muchas cosas que revisten la categoría abstracta, unilateral, de la contingencia, de la que es imposible, en consecuencia, una explicación filosófica. De la misma manera hay estados reales más o menos análogos a las transiciones de pensamiento inestables entre diversas posiciones más estables: por ejemplo, la experiencia del dolor, las revoluciones en las sociedades, los movimientos planetarios, etc. Hegel encuentra útil hablar de ellos como contradicciones manifiestas y reales. Puesto que son reales y manifiestas, no pueden ser autocontradictorias de la manera expresada en la lógica formal, aunque puede ser aclaratorio hablar como si fuera así. Hay, además, estados reales que resuelven las contradicciones ya mencionadas. De esta suerte, el cristianismo, la religión absoluta, combina todos los principios religiosos opuestos que fueron anteriores a él. Al hablar así de abstracciones reales, contradicciones reales y resoluciones reales de conflictos, Hegel está hablando, sin duda, de manera analógica o metafórica. Sin embargo, quizá se esté apoyando en una afinidad real entre pensamiento y existencia, entre el modo en que el pensamiento se refugia autocríticamente en puntos ventajosos siempre nuevos, que contienen y anulan a la vez lo que fue anterior, y el modo en que emergen a partir de otras nuevas formas de existencia, y se yerguen, sobre un fondo de formas previas, de las que en un sentido, son la crítica.

No obstante, se perdería el sentido de la dialéctica si descuidáramos su resultado, la idea que Hegel considera como exhaustivamente explicativa, en la que se admiten todas las ideas menos explicativas, y

en la cual el refugio autocrítico del pensamiento alcanza su equilibrio. Esta idea se alcanza para Hegel, sólo al *final* de la dialéctica; pero puede argumentarse que la autocrítica completa de la dialéctica la implica desde el comienzo y sería ininteligible sin ella. En toda explicación dialéctica, la concepción final de Hegel proporciona el modelo implícito: es sólo por comparación con éste que los estadios sucesivos del pensamiento se consideran inadecuados. Y es justamente porque los sistemas dialécticos como el marxismo no reconocen tal modelo implícito que sus intentos por mejorar a Hegel se reducen a un sinsentido. Por lo tanto, puede ayudarnos tratar de formular ese modelo implícito de Hegel por adelantado, aunque él mismo podría reprobar tal procedimiento.

La idea que explica todo en Hegel es, en forma abstracta, la «Idea Absoluta», en forma concreta, el «Espíritu Absoluto». El contenido de esta idea puede decirse que es el de la *racionalidad autoconsciente*, perseguida enteramente por sí misma como el *objeto* o *fin* de todas las formas de actividad y existencia. Hegel sostiene que todo pensamiento y todo ser implican esa racionalidad; está presente siempre que la mera multiplicidad cae bajo el arbitrio de un universal o de una regla que la gobierna. Está presente en la naturaleza externa, en lo que Hegel llama una forma implícita o virtual; existe allí *an sich*, en sí misma, no *für sich*, manifiesta a sí misma, como puede serlo sólo para una inteligencia consciente. La teoría de la naturaleza de Hegel es aristotélica en la inspiración; ve su multiplicidad espacio-temporal dispersa como dominada en todas partes por «formas» universales de distintos grados de abstracción o riqueza, desde la muerta monotonía de la gravitación y la inercia hasta la especificidad móvil y rica de las formas orgánicas. La naturaleza, dice Hegel, es el sistema del pensamiento *inconsciente*. Sigue a su predecesor Schelling al llamarla inteligencia *petrificada*. En la naturaleza puede haber lo que Hegel llama uni-

versalidad activa, que subordina la «exterioridad», espacial y temporal, a sí misma, pero no es aún universalidad libre y franca, como puede serlo sólo en el espíritu. Para Hegel, el espíritu *es* universalidad liberada y la actividad que la libera; simplemente *es* la autoemancipación de los universales de sus cortezas sensibles inmediatas, su autosatisfacción en la conciencia, y su progreso subsiguiente hacia una mayor perfección del mundo natural sensible. Este progreso se da a la vez en los esfuerzos teóricos del conocimiento, que subordina el mundo a una trama cada vez más cerrada de necesidad, y también en los esfuerzos de la voluntad, donde el mismo mundo está subordinado a un esquema práctico racional, igualmente cerrado.

Hegel sostiene, además, que este poder de autoemancipación universal es esencialmente *interpersonal* o *social*. Una vez que nos movemos fuera de la inmediatez de los sentidos, no podemos formar ideas ni concebir pensamientos que no puedan compartirlos *todos*. Va más allá y sostiene que el significado mismo del pronombre de primera persona «yo» es implícitamente universal: expresa una unidad gobernada por una regla, que, a pesar de que pueda parecer la función de un espíritu particular, es esencialmente compartible y pública. Puedo *tratar*, afirma Hegel, de significar por la palabra «yo» una persona finita, particular, pero no puedo nunca *lograr* que signifique solamente eso: para que las palabras puedan ser comprendidas por todos, el sujeto que las emite debe necesariamente ser *el* sujeto, un *yo* que es también un *nosotros*. Por lo tanto, Hegel interpreta la aplicabilidad variada de expresiones demostrativas, tales como «yo», «ahora», «esto», etc., como mostrando que todas ellas tienen un significado universal real[4]. Hegel afirma, además, que el pensamiento mismo está dotado de lo que llama «infinitud ver-

[4] *Encyclopaedia*, § 20.

dadera» y también «negatividad absoluta». Cualesquiera que sean las determinaciones que me constituyen, puedo despojarme de tales determinaciones en el pensamiento; puedo concebirme como estando determinado de manera bastante distinta. Puedo hacer aún que lo que parece más íntimamente mío *no* lo sea, y que yo mismo *no* sea lo que es así negado, ejerciendo por una doble negación la conciencia más *positiva* de mi propio ser[5]. Hegel sostiene que aun la locura muestra huellas de esta impersonalidad racional: al imaginarse ser Julio César y no un empleado de banco, el loco por lo menos se da cuenta de que puede ser *algo*[6]. No obstante, no será en los delirios del loco, sino en la vida disciplinada del cuerdo, donde la impersonalidad racional se manifestará más claramente; se verá en la ciencia que impone cánones y categorías al material de la experiencia y se disocia de toda prevención y prejuicio, y en la moralidad que hace lo mismo con respecto al material de interés privado y del impulso[7]. En todo esto obviamente Hegel está tomando de Kant la idea del yo transcendental, que se expresa del mismo modo en las categorías del entendimiento y en los imperativos categóricos de la moralidad. Lo que él dice puede no estar muy de acuerdo con los usos contemporáneos del pronombre «yo», pero parece más de acuerdo con nuestro uso *real* del pronombre. Puede ser un sinsentido decir que pudo haber estado en la batalla de Canaán, o haber sido un hombre Cromagnon, o aun un animal, pero es un sinsentido que cometemos habitualmente y que ciertamente se da en la comprensión de hechos remotos en el espacio o en el tiempo, o de los estados mentales de otras personas.

La racionalidad en la que termina la dialéctica es, no obstante, una racionalidad que esencialmente implica la presencia de lo que es *irracional*, desde un

[5] Véase *Encyclopaedia*, § 382.
[6] *Ibid.*, § 408, Agregado.
[7] *Ibid.*, § 23, §§ 485-486.

punto de vista superficial; de lo que Hegel llama lo «Otro» o el «Ser-Otro» *(Anderssein)*. Hay una vena de dualismo irracionalista en el idealismo de Hegel que lo distingue de casi toda otra forma de idealismo y racionalismo. Hegel cree que la racionalidad es esencialmente *activa*; no es un orden que domine de modo tranquilo sobre la multiplicidad, sino más bien lo universal en acción *(das thätige Allgemeine)*, universalidad en proceso de ejercer tal dominio[8]. Sería necesario, en la perspectiva de Hegel, para nuestro ser racional que nos sumergiéramos primero en la vida violenta, disipada, de los sentidos, que tuviéramos experiencias que no resultaran satisfactorias para ninguna expectativa racional y no fueran coherentes con ningún modelo racional. Sólo comenzando con lo que es así torpe y violento podemos elevarnos hasta aquella persecución de lo universal en que consiste la ciencia. De la misma manera, sólo si partimos con muchos intereses y pasiones sin armonía inicial entre ellos, o con los intereses y pasiones de otros, es que puede surgir de algún modo una racionalidad práctica, coordinadora, o aun la más elevada racionalidad de la ley y la moralidad[9]. La vida racional para Hegel exige oposición; requiere «la seriedad, el sufrimiento, la paciencia, y la tarea de lo negativo»[10]. Hegel sostiene además que es, en un sentido, sin salida buscar una subordinación *completa* a la razón de las irrelevancias, irracionalidades y resistencias del hecho bruto y del impulso personal, porque con tal subordinación, la racionalidad no tendría ya una tarea para llevar a cabo y, por lo tanto, dejaría de ser. Esta perspectiva de la racionalidad como implicando esencialmente un «deber» ilimitado la tomó de Fichte, quien la derivó de la posición de Kant para quien las exigencias de la razón son «re-

[8] *Ibid.*, §§ 20, 215, 383.
[9] *Ibid.*, § 475.
[10] *Phenomenology* (Glockner), pág. 24. Trad. de Baillie, página 81.

guladoras» más que «constitutivas». Sin embargo, Hegel tuvo que dar a estas doctrinas un giro nuevo, llegando de esta manera a la originalidad de la «Idea Absoluta».

En la Idea Absoluta, la explicación *teleológica* desempeña un papel dominante. La oposición entre razón y su «otro» se resuelve, no sosteniendo que es ilusoria (aunque lo es en un sentido), sino sosteniendo que existe *en función de* la razón misma. Es *para* que pueda haber vida consciente racional que existe un mundo de la materia inerte, sujeto a muchas fuerzas mal coordinadas que sólo en la plenitud del tiempo produce organismos unificados, a cuyos cuerpos el mundo presenta problemas, como también presenta interrogantes a sus espíritus. De la misma manera, es *para* que pueda haber vida consciente racional que existen muchas personas distintas, no teniendo al principio ninguna comunidad de intereses o conocimientos, y sólo elevándose a tal «autoconciencia universal» luego de mucha contienda fratricida. Es del mismo modo *para* que pueda haber vida consciente racional que han existido largos procesos históricos de desarrollo, que pueden comprenderse sólo como conduciendo a encarnaciones racionales aun más avanzadas. Más aún, para Hegel la racionalidad desempeña, a lo largo del proceso del mundo, el papel de una Providencia inmanente: la razón está dotada de una astucia capaz de profundizar *(List)*, por medio de la cual puede usar la mayoría de las circunstancias incómodas y fortuitas para asegurar las ampliaciones de horizontes que necesita. Hegel sin duda piensa que su fin racional posee en algún sentido un *poder activo* para hacerse a sí mismo real. A pesar de las apariencias no está bajo el signo de las circunstancias ni es una aspiración confusa formada en el «elemento dúctil» del pensamiento, sino un poder al cual los hombres y las cosas no pueden evitar prestarse, aun conscientes a medias. Es esta *sumisión* esencial del mundo a la razón lo que Hegel

ha expresado en la famosa frase: «Lo racional es real, y lo real es racional».

La Idea Absoluta de Hegel consiste entonces en la visión clara del mundo como constantemente subordinado al objetivo único de la actividad racional. En esta visión clara, la antítesis entre la actividad racional y lo «otro» está, en un sentido, abolida, puesto que lo otro existe simplemente en función de la razón y es en *este* sentido completamente racional. (Es importante acentuar que esta «superación» de lo irracional es en un sentido también su «preservación» perpetua.) La Idea Absoluta está, en consecuencia, bien descripta por Hegel como «la visión eterna de sí misma *en* lo Otro» [11]. Hegel hace, en relación con esto, observaciones significativas tales como «La realización del Fin infinito consiste únicamente en la superación de la ilusión por la cual hasta ahora parece incompleto... La Idea en su proceso se fabrica esta ilusión, ubica lo Otro contra sí misma, y su actividad consiste en esto: superar esta ilusión» [12]. Y como un fenómeno concreto, la Idea Absoluta se expresa en las tres formas del espíritu absoluto: arte, religión y filosofía.

Por lo tanto, la dialéctica de Hegel está guiada por el supuesto de que el refugio del pensamiento hacia puntos de ventaja autocrítico siempre más elevados finalizará a la larga en la visión de sí mismo de la racionalidad pura, como la *causa final* de todas las cosas. Este supuesto contribuye a explicar la forma triádica de la dialéctica, que comentamos previamente. Porque el sistema implica constantemente 1) la racionalidad en lo abstracto; 2) lo «otro» abstracto de la racionalidad; 3) la racionalidad en lo concreto, o la racionalidad que ha «superado» y absorbido su «otro». No intentaremos aquí una crítica exhaustiva de la idea mencionada, sino que postergaremos

11 *Encyclopaedia*, § 214.
12 *Ibid.*, § 212, Agregado.

esto hasta que haya sido delineado el modelo real del sistema de Hegel. Basta decir que la explicación de las cosas en términos de la «Idea» y «Espíritu» es una manera mucho más multilateral y sutilmente original de considerar el mundo que la que ordinariamente es designada por un término tal como «idealismo».

LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU DE HEGEL

La *Fenomenología del espíritu*, el primer trabajo mayor de Hegel, forma una introducción necesaria a su sistema completo. Significa exponer una línea de desarrollo a ser seguido necesariamente por el espíritu *individual* al elevarse desde la inmediatez de los sentidos a la realización filosófica de su propia racionalidad como la «verdad» explicativa de todo. Una vez que se ha obtenido esta realización, el espíritu puede entonces seguir construyendo por sí mismo un círculo sistemático de ideas puras, una lógica, una teoría de la naturaleza y una teoría del espíritu, todas formadas y moldeadas en el medio del pensamiento puro. Pero aunque Hegel puede *decir* que el curso de la *Fenomenología* es necesario, un paradigma a ser seguido por todos los espíritus, de hecho salta acá y allá entre las más variadas actitudes y fases históricas, entre todas las cuales descubre las conexiones más alambicadas y fascinantes. La *Fenomenología* es más admirable por su fuerza poética y por su riqueza empírica espléndida que por su consecuencia *a priori*.

La *Fenomenología* comienza con un *Vorrede* o Prefacio de gran, aunque difícil, belleza, donde Hegel expone la naturaleza de la dialéctica «científica» que espera desarrollar, la contrasta con el pensamiento de sus contemporáneos, y luego esboza el retrato del único actor en el drama siguiente: espíritu racional. De éste, dice maravillosamente:

> La Substancia viviente es más que Ser, que es por cierto *Sujeto*, o lo que es lo mismo, que es verdaderamente real sólo en cuanto es el movimiento de colocarse, o la mediación de un transformarse-otro-de-sí mismo consigo mismo. Es, como Sujeto, la *negatividad* pura, *simple*, y de esta forma la separación de lo que es simple, o un desdoblamiento de factores opuestos, que nuevamente es una negación de esta diversidad indiferente y de su contrariedad. Sólo esta identidad *autorrestablecedora*, o esta reflexión-en-sí-mismo en el interior de ser-otro —no una unidad *inicial* como tal, ni nada *inmediato* como tal— es la Verdad. Es el transformarse de sí misma, el círculo que presupone su fin como su objetivo y como su principio, y que es sólo real a través del desarrollo y en su Fin... Debemos decir de lo Absoluto que es esencialmente un *resultado*, que sólo es al *final* en verdad lo que es [13].

Este resultado absoluto de la *Fenomenología* se alcanza en tres fases dialécticas: A) La Conciencia, en la cual el espíritu confronta objetos al parecer bastante extraños a él mismo; B) La Autoconciencia, en la cual el espíritu enfrenta objetos que son imágenes reflejas de sí mismo, otros espíritus, miembros de una sociedad común; y finalmente C) La Razón, donde el espíritu hace que las cosas dejen de ser extrañas desenmascarándolas cada vez más osada y exitosamente y llega a ver en ellas nada más que las condiciones de su propia subjetividad racional. Las divisiones (A) y (B) están clara y simplemente subdivididas, pero la división (C), por la que la *Fenomenología* está principalmente interesada, tiene *cuatro* subdivisiones mayores: (AA) La Certeza y la Verdad de la Razón; (BB) El Espíritu *(Geist)*; (CC) La Religión y (DD) el Conocimiento Absoluto o la Filosofía. Indicaremos brevemente el contenido y

[13] *Phenomenology* (Glockner), págs. 22-24. Trad. de Baillie, págs. 80-82.

los puntos decisivos principales de las divisiones anteriores.

En (A), la conciencia, Hegel comienza con lo que llama la certeza sensible, que es más o menos semejante a lo que Russell llama «conocimiento directo» *(«knowledge by acquaintance»)*. La certeza sensible es la conciencia que tenemos cuando aprehendemos lo «dado inmediatamente», sin atribuirle aún ninguna característica, ni conectarlo con lo que puede estar detrás. Tal certeza sensible *pretende* ser insondablemente rica en su contenido e irrefutable en su certidumbre, pero una retirada muy pequeña del espíritu hacia un punto de ventaja más elevado revela que no lo es. Porque no podemos decir *qué* estamos confrontando en el conocimiento sensible sin ir más allá de la circunstancia inmediata, así como su certidumbre muda no puede sobrevivir al instante pasajero. La conciencia que acepta su papel conceptual al enfrentarse con lo dado, se transforma entonces en «percepción sensible», que transforma lo dado en un número de cosas distintas, que tiene muy distintas propiedades o aspectos. El problema dialéctico es ahora reconciliar la unidad subyacente supuesta con su variedad de aspectos: uno u otro deben ser sacrificados. Por un movimiento ineluctable, el pensamiento es forzado más allá de los sentidos hacia los conceptos explicativos tan caros al «entendimiento científico», la tercera fase de la conciencia: penetra por debajo de las *fuerzas* invisibles y de las *leyes* de las que se supone que el mundo sensible es la «expresión exterior». Hegel da ahora uno de sus pasos más característicos. Cuando el mundo de los sentidos ha sido cercenado en una trama de abstracciones científicas que se entrelazan, de repente el observador dialéctico ve que lo que está detrás de las cosas de los sentidos fue realmente siempre el espíritu mismo; es decir, el espíritu *enmascarado* como la gravitación, la electricidad, etc. Por lo tanto lo que está *implícito* en el entendimiento científico se vuelve *ex-*

plícito en la «autoconciencia social»; el espíritu tiene ahora como objeto a su propio sí mismo, llega a ser un «Yo que es un Nosotros, un Nosotros que es un Yo». La ciencia en la perspectiva de Hegel es una simple anticipación de la vida social: advertir el espíritu oscuramente ilustrado en cosas es estar preparado para verlo, más claramente ilustrado, en la conducta y razonamiento de los seres inteligentes.

En (B), la autoconciencia, Hegel comienza por dar un bosquejo significativo de varias formas primitivas de la vida social: de la lucha de la-vida-y-la-muerte donde la visión humillante de una conciencia rival es inseparable del impulso a anularla, que se desarrolla en las manifestaciones más moderadas de la conciencia de clase, del señor y del esclavo, en la cual a la «otra persona» se le permite sobrevivir pero llega a ser reducida a la inferioridad permanente. Hegel es sagaz al darse cuenta de cómo la conciencia racional más profunda de nosotros mismos, al implicar a la vez una función de decisión (o racional) y una de subordinación (o irracional), presupone la división primitiva de las personas en el superior y el dependiente, y los conceptos nazis al descubierto que consideran esta división. Es la combinación del señor y del esclavo en la autoconciencia propia del individuo a la que se vuelve ahora la dialéctica: Hegel estudia de manera magistral las tres actitudes históricas del estoico, del escéptico y del cristiano vuelto hacia el otro mundo. El estoicismo representa aquella libertad interior ilimitada de la subjetividad racional que es *indiferente* a las variaciones de status: para el estoicismo, Aurelio el emperador y el pobre esclavo Epicteto son uno. Pero el observador dialéctico ve la *carencia de todo contenido* en esta racionalidad estoica abstracta, una carencia de contenido que llega a ser explícita en el *negativismo* rotundo del escepticismo, con su repudio de todo compromiso práctico y teórico. Pero el observador dialéctico ve nuevamente la *duplicidad* secreta de este negativismo

escéptico, puesto que el escéptico, en sus relaciones no filosóficas, queda a la vez comprometido con el sentido común y con la moralidad. Esta duplicidad llega a ser entonces completamente explícita en la conciencia infeliz de *dos mundos* del cristianismo medieval, con su contraste entre el mundo irracional, transitorio y presente (en el cual se ubica el «sí mismo» del hombre), y el mundo del *más allá* divino, racional, inmutable *(jenseits)* con el cual los únicos enlaces del hombre son la arbitrariedad y las misteriosas emanaciones de la *gracia sacramental.* En esta autohumillación elaborada —*mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*— el observador dialéctico, sin embargo, ve un elemento de *ficción*: lo Inmutable y Divino no es realmente tan ajeno al pecador corrupto como aparenta serlo. El Dios delante del cual se postra la conciencia dividida, y que proyecta a una lejanía extrema histórica o metafísica, es realmente aquella racionalidad implícita de la conciencia dividida, puesto que este Dios no puede pedir nada, en última instancia, que no sea verdadero o bueno. En consecuencia la conciencia racional posterior a la Reforma simplemente explicita la unidad entre lo racional y lo mundano que la conciencia católica dividida simboliza sacramentalmente. Es hacia la conciencia no dualística posrenacentista que en efecto pasa la dialéctica.

La razón, la tercera fase mayor estudiada en la *Fenomenología* dice Hegel que se caracteriza por el «idealismo», sin embargo, no significa por ello un idealismo como el de Berkeley, que simplemente afirma que todas las cosas son «mi idea» dejando su contenido inalterado: más bien significa un modo de *autoconfianza* ilimitada en la penetrabilidad racional del mundo. «El espíritu, dice Hegel, primero simplemente divinizándose en la realidad, o sólo, de una manera general, conociéndola como su *propiedad*, procede en este sentido a tomar posesión general de la propiedad asegurada a él, y planta el signo de su

soberanía sobre cada uno de sus puntos relevantes.» En la sección siguiente (AA) titulada «La certeza y la verdad de la razón», Hegel primero trata varias formas de la *observación* racional, cada una de las cuales representa una *apropiación* por parte del espíritu del contenido del mundo circundante. Esta apropiación comienza con la clasificación y descripción de lo inorgánico, se eleva a la clasificación de los organismos, pasa a las clasificaciones introspectivas de la psicología empírica, y finaliza con dos clases de observación psicofísica, muy alabadas en la época de Hegel: la seudociencia de la fisonomía comenzada por Lavater y la aun más espuria ciencia de la frenología originada por Gall. Hegel escribe larga y devastadoramente acerca de la frenología, y luego la usa para pasar por un *tour de force* a ciertas formas rudimentarias de la vida *ética.* El frenólogo, nos dice, que reduce todo el espíritu a una configuración de los huesos del cráneo, está viendo de una manera confusa que aun los huesos del cráneo —es decir, toda la materia— expresan la espiritualidad racional. Lo que esta visión implícitamente presagia, está establecido explícitamente en la rica realidad de la vida en una comunidad social, donde el «otro» es siempre otra *persona,* un partícipe de ideas y maneras de actuar comunes. Esto forma el contenido de una sección titulada «La realización de la autoconciencia racional a través de sí misma». Aquí Hegel no pasa inmediatamente a la razón en la forma de la vida ética organizada, sino que procede primero a dar una serie de estudios notables de distintas formas de *egoísmo racional,* verdaderos productos de la edad romántica en la que vivió. Hay «Placer y necesidad», un estudio de las paradojas y dilemas del hedonismo puro: «La ley del corazón y la locura del autoengreimiento», un estudio de un modo de vida bohemio asociado con Rousseau y su *Nouvelle Héloïse;* y finalmente «La virtud y el camino del mundo», un estudio del moralismo románti-

nio sobre su «Otro», encuentra una perfecta corporización sensible en la forma de mármol del dios. Pero el dios griego expresa este ideal de una manera demasiado perfecta, demasiado inmediata: no tiene ningún vestigio de la angustia y el esfuerzo del escultor, ni del contraste entre el ideal de la belleza perfecta y la vida cívica que se derrumbaba que la inspiró al principio como una lucha contra ella. (Hegel cree que el arte griego se elevó hasta las alturas sólo cuando la ciudad-estado comenzó a decaer.) No obstante, para el observador dialéctico tanto este contraste como esta angustia son parte de la hazaña espiritual completa, puesto que la armonía racional no puede ser nada sin que se superen las profundas irracionalidades. Es en el Cristianismo, la religión revelada o absoluta, que se tiene la corporización imaginaria perfecta de *todos* los aspectos de la idea de subjetividad racional.

El Cristianismo es la «religión revelada» *par excellence*, ya que, para él, la «esencia eterna» o idea pura de la racionalidad no puede ser sino revelada. Como una simple abstracción o refugio ideal, no es nada: debe ser un ideal para *alguien* que, en cuanto piense en él, debe ser «puesto» como diferente de él, pero que en cuanto lo piense y lo ame, elimina esta diferencia. La producción del Hijo por el Padre «anterior a todos los mundos» y su reunión o reconocimiento mutuo en el Espíritu expresa simplemente en lenguaje religioso los factores necesariamente presentes en la subjetividad racional.

> Por consiguiente distinguimos tres aspectos: la *Esencia*, el *Ser-en-sí*, que es el ser-otro de la Esencia y por el cual existe la Esencia, y el *Ser-para-sí* o conocerse *en el otro*. La Esencia se contempla sólo a sí misma en su Ser-en-sí, se halla en esta externalización sólo con sí misma; el Ser-para-sí que se excluye de la Esencia es el *conocimiento de su propia Esencia*. Es la palabra, que al ser dicha externaliza al hablante y lo deja vacío, pero

> que está como inmediatamente aprehendido, y tiene su ser sólo en su autoaprehensión. Así que las distinciones que se hacen se resuelven tan inmediatamente como se hacen, y se hacen tan inmediatamente como se resuelven, y la Verdad y lo Real yacen justamente en este movimiento circular [14].

La Creación expresa la misma necesidad que la Producción del Hijo, sólo que más concretamente. Expresa la necesidad de que la racionalidad, si no va a ser una abstracción, sea confrontada con una multitud de entidades irreflexivas, crudamente existentes, mutuamente opuestas, inertes, que le proporcionarán un «otro» real, sobre el cual pueda entonces obtener una auténtica victoria. Y la creación del hombre representa la necesidad de que la subjetividad racional al principio no esté completamente explícita, pero yazga latente en el sujeto finito, cuya particularidad lo hace justamente pasible tanto de ser racional como irracional. La caída del hombre representa aquella presencia necesaria de lo irracional sin la cual la racionalidad no podría ser ejercida; esto es aun más mordazmente puesto al atribuir la cólera —irracionalidad— a Dios mismo. Y la Encarnación del Hombre Divino significa el descenso de la subjetividad racional en la particularidad de los sentidos y de la existencia personal determinada, sin la cual sería una abstracción, mientras que la Muerte y la Resurrección del mismo Hombre Divino significa el resurgimiento triunfante de la subjetividad racional, que ha superado y reducido a universales comunicables todo lo que era particular y sensible. El relato cristiano, en consecuencia, proyecta simplemente en un escenario imaginario los cismas intemporales y las reintegraciones involucradas en la autoconciencia racional. Este sentido intemporal llega a ser eviden-

[14] *Phenomenology* (Glockner), págs. 584-585. Trad. de Baillie, págs. 766-767.

te aun a la conciencia religiosa cuando su Dios-Hombre pierde su inmediatez sensible, y sobrevive sólo en la memoria y la adoración de la comunidad religiosa. La Palabra, en la concepción de Hegel, está más auténticamente encarnada en la Iglesia que rinde culto que como lo fue en Galilea. Todo esto podría parecer, desde un punto de vista estrictamente kierkegaardiano, que representa sólo una grosera «logicización» del Cristianismo; con igual derecho podría ser visto como una cristianización de la lógica profundamente iluminadora. Ciertamente comprendemos la fuente y el significado de la filosofía de Hegel mucho mejor cuando hemos estudiado sus comentarios sobre el Cristianismo.

En (DD) la subsección final de la Razón, la *Fenomenología* pasa de la religión a la filosofía. La presencia engañosa de la subjetividad racional, aun en lo que parecía más ajeno a ella, y que la religión captó en una forma imaginativa, externalizada, ahora ve en su *propia* forma, en la forma de las ideas, o en la forma del «sí mismo». Llega a ser claro que el objeto, lo «otro», en cualquier modo que pueda hacer su aparición, existe sólo al ser admitido en la subjetividad racional y es, en este sentido, uno con ella. Al mismo tiempo, la subjetividad racional reflexiona comprensivamente sobre el desarrollo total que ha experimentado; el observador fenomenológico coincide, por último, con el individuo real. Este desarrollo se ve no como una historia personal, sino como una secuencia intemporalmente necesaria de estadios; en un sentido, la filosofía debe abolir el tiempo *. La subjetividad racional ahora también reflexionará y sumará distintos puntos de vista *filosóficos* que han conducido hasta su sí mismo perfecto; es decir, las distintas filosofías orientadas subjetivamen-

* Esta anulación puramente filosófica del tiempo es bastante diferente de la anulación real en la que creyeron Mc-Taggart y ciertos otros hegelianos.

te desde Descartes a Hegel. Una vez sumadas todas éstas, debe entonces progresar hacia el tratamiento puramente ideal de las categorías y formas de ser en las que consiste propiamente el sistema. La *Fenomenología* acaba, así, con un plan programático del sistema siguiente.

LA LOGICA DE HEGEL

La Lógica de Hegel existe en dos exposiciones: la más temprana *Ciencia de la lógica*, que pertenece a la época de Hegel en que era maestro de escuela en Nuremberg, y la así llamada *Lógica* de «Lesser», que forma la primera parte de la *Enciclopedia* hegeliana. Esta *Lógica*, aun con los valiosos agregados *(Züsätze)* de las conferencias de Hegel es un trabajo tan condensado que es ininteligible sin el libro más largo. No obstante, en muchos sentidos es la exposición superior y la que también ha sido mejor traducida. Principalmente la seguiremos en el esquema a continuación.

La Lógica de Hegel quiere ser el estudio de la Idea Pura, o la Idea tratada en el contexto abstracto del pensamiento. Presenta una serie de categorías puras o «determinaciones del pensamiento» mediante las cuales se puede caracterizar la realidad; se extienden desde el «ser», la más abstracta y vacía de todas hasta la «idea absoluta», la idea de la subjetividad racional como la «verdad» explicativa de todas las cosas. Esta serie de categorías es dialéctica; en otras palabras, se mueve en una secuencia fija de tríadas que forman tríadas cada vez más amplias, de los conceptos que manifiestan algún defecto explicativo cuando se los examinó desde un punto más ventajoso, a conceptos cada vez menos inadecuados, hasta alcanzar una fase culminante. Después de esto las series continúan desarrollándose, pero no ya como lógica pura; las ideas que trata son demasiado «con-

cretas» para considerarlas como categorías: por ejemplo, la inercia, la sensación, etc. En consecuencia, el desarrollo completo de la Lógica es enteramente *abstracto*; como dice Hegel, es «el reino de las sombras, el mundo de las esencias simples liberadas de toda concreción sensible» [15]. Si Hegel lo llama a veces un desarrollo *concreto*, esto sólo se refiere a su creciente riqueza de aspectos y a su relación necesaria respecto de su posible aplicación. Es una simple concesión al pensamiento por imágenes en el que se identifica el reino de las sombras con el Dios Creador de la religión.

La Lógica está dividida triádicamente en A) la Doctrina del Ser, que se refiere a las categorías que implican sólo lo que está superficialmente o inmediatamente «allí» y no a algo no manifiesto; B) la Doctrina de la Esencia que implica siempre una antítesis entre lo que es manifiesto exteriormente y lo que es «más profundo» y esencial; y C) la Doctrina de la Idea, donde ha sido suspendido este contraste entre la superficie y la profundidad y donde los universales ínsitos allí explican todo. Trataremos ahora de dar algunas indicaciones más claras sobre el contenido y el esquema de estas tres divisiones.

LA DOCTRINA DEL SER

La Lógica comienza con la idea de puro ser, la idea de algo como estando simplemente «allí», mientras que nada más se dice o se predica de él. Corresponde en el plano del pensamiento a los mudos datos del conocimiento sensible, en el cual *algo* está indudablemente ante nosotros, pero algo que hasta ahora está sin que sepamos qué es. La lógica moderna puede no encontrar lugar en sus esquemas para un cono-

[15] *Science of Logic* (Glockner), I, pág. 57. Trad. de Johnston y Struthers, I, pág. 69.

cimiento directo del ser, pero éste es un defecto de esa lógica y no del tratamiento de Hegel. El sostiene que debemos comenzar nuestro estudio de las categorías con esta idea simple, puesto que de todas las ideas, es la más abstracta; cualquier cosa cuando está vacía de todo contenido determinado, o cuando aún no le ha sido dado, llega a ser la abstracción de un mero *ens*, del cual no es predicable nada más. Tal como es usada en el pensamiento ordinario esta idea simple de entidad es, por supuesto, bastante inocua; es un simple preliminar para caracterizaciones posteriores. Pero el entendimiento metafísico «fija» la idea de un modo injustificable para provocar el desarrollo dialéctico.

De hecho, a pesar de que esta idea de mera entidad quiere ser algo completamente diferente de la idea opuesta de noentidad absoluta o nada, no proporciona ningún elemento para esta distinción. El *eon* eleático, que no podemos sino pensar, no difiere en ninguna particularidad asignable de su contrario *me eon*, que ni siquiera podemos pensar. Como abstracciones metafísicas las dos ideas son indistinguibles; por consiguiente debemos progresar hacia una idea que no sea tan metafísicamente abstracta. Tal idea Hegel la encuentra primero en el «devenir», una idea que surge dialécticamente cuando reflexionamos sobre la *transición* entre nuestras dos ideas previas: el mero ser que no se pudo apartar de la nada y que en consecuencia *se convirtió en nada*, y la nada que de modo similar se convirtió en ser. (Este devenir o pasaje es, por supuesto, el simple esquema ideal del devenir *en el tiempo*.) Pero el comentador dialéctico encuentra en esta última idea inestabilidad lógica así como vacío, y por consiguiente pasa a la idea más estable de «ser determinado» (o *Dasein*), un ser pensado como con una cierta cualidad o determinación y que pertenece a un *Algo* contrapuesto por su cualidad a otras cosas con cualidades diferentes. En toda esta sección Hegel ha abolido la ontología eleá-

tica, así como Platón lo hizo en el *Sofista*. Lo que es, para ser concebido, *debe* manifestar un contraste cualitativo, y seguramente es ésta una conclusión aceptable.

Hegel dice ahora que el ser determinado conduce a una «progresión cualitativa infinita». La transición es difícil y su carácter sólo puede ser indicado. Cada entidad determinada parece tener de la cualidad que tiene *sin* que sea considerada respecto de las cualidades que exhiben otras entidades determinadas. No obstante, el observador dialéctico ve que cada entidad calificada *depende* para su cualidad de las otras entidades determinadas que la rodean y la ponen en evidencia, y que tiene, en un sentido, a *estas otras dentro de sí misma*, como condiciones de su propia determinación. Esta presencia implícita de *todas* las cualidades en cada entidad determinada llega a ser entonces explícita en la categoría de «*Alteración*». Las cosas cambian en lo que respecta a su cualidad porque su naturaleza secretamente incluye todas las otras posibilidades cualitativas. Y en principio tal alteración es indefinida o infinita —un paso que puede ofrecer dificultad— ninguna forma determinada de ser puede ser contemplada sin que algo contrastante aparezca inmediatamente. Hegel dice que esta referencia sin fin de cada forma determinada de ser a otras formas contrastantes es un caso del «falso infinito». Es falso porque el observador dialéctico puede discernir un conflicto en él: 1) significa siempre ir más allá de toda determinación finita; 2) de hecho, nunca va más allá de toda determinación finita sino simplemente cambia una por otra.

No obstante, por una simple inversión de la perspectiva ideal, el observador dialéctico puede ver en el falso infinito algo que merezca ser llamado «verdadero infinito»: la infinitud de la *variable libremente dispuesta*, la que siempre debe tener *algún* valor finito aunque no está ligada a *uno* en especial. *Plus*

ça change, plus c'est la même chose es la máxima para este tipo de infinito; es el infinito de lo que permanece en sí mismo a pesar de la variabilidad sin límites. En una forma de bajo nivel se ve en la aplicabilidad indefinida de una variable o fórmula como a/b o a = 2y; en una forma de nivel superior se ve en el sujeto autoconsciente que permanece idéntico a pesar del cambio indefinido en su contenido. Esa infinitud verdadera es entonces rebautizada por Hegel «ser-para-sí» y dice que es la síntesis del puro ser y del ser determinado.

En la idea de ser-para-sí se han apartado o ignorado las distinciones cualitativas; cada cosa que es para sí tiene la misma variabilidad libre que cualquier otra y en consecuencia, es simplemente una *unidad*, algo numérico pero no cualitativamente distinto de otras unidades. Hegel dice que éste es el tipo de abstracción que ha inspirado muchas clases de *atomismo* físico y metafísico; nosotros recordamos de inmediato a este respecto el *Tractatus* de Wittgenstein, con sus objetos simples «incoloros» capaces de cualquier combinación. Pero el observador dialéctico ve en esta situación conceptual los gérmenes de la nueva categoría de «cantidad». Para la distinción rígida de las unidades, para las cuales no se postula ninguna fuente de distinción, no hay en efecto ninguna diferencia. Las unidades no pueden separarse, se mezclan unas en las otras y sus límites llegan a ser arbitrarios. Por lo tanto pasamos a las categorías de cantidad pura, donde la discontinuidad de las unidades presupone siempre la continuidad subyacente y la continuidad la discontinuidad posible, y donde, en lugar de unidades rígidamente distintas tenemos algo que puede ser aumentado o disminuido sin límite, y sin afectar su carácter básico.

El desarrollo dialéctico de la cantidad sigue casi las mismas líneas del desarrollo desde el ser al ser determinado y del ser determinado al ser-para-sí. Si

el ser abstracto no es nada excepto cuando posteriormente está determinado a ser esto o aquello, entonces la cantidad pura no es nada excepto cuando está determinada en este o aquel «*quantum*» definido. Y así como el ser determinado cambia necesariamente en un falso infinito de estados cualitativos, así la cantidad determinada pasa necesariamente a una «falsa progresión cuantitativa infinita». Dice Hegel, es propio de la naturaleza de la cantidad el «adelantarse» más allá de *cualquier* límite definido, sin que nunca trascienda *todos* los límites. Este tipo de pasaje sin fin más allá de las barreras, este apilar Pelión sobre Osa puede parecer «terrible» al entendimiento; pero la razón no ve en él más que un «fastidio terrible» (hallazgo feliz de Wallace). Y así como el falso infinito de la alteración cualitativa se resuelve en el infinito verdadero del ser-para-sí, también el falso infinito cuantitativo se resuelve en el verdadero infinito de la «*ratio quantitativa*», una relación entre cantidades que pueden conservar su identidad a pesar de la variación ilimitada de aquellas cantidades. La razón 1/2, por ejemplo, se ilustra por 2:4, 3:6, 4:8, etc., y concentra en pocos símbolos una progresión completa infinita.

La Doctrina del Ser acaba con una sección importante e históricamente influyente, sobre la medida. Una medida es un *quantum* cualitativo, un conjunto fijo de razones o proporciones sobre las cuales se piensa que se fundan algunas cualidades definidas. A muchas variaciones pequeñas de razón no les corresponde ninguna variación cualitativa, de la misma manera que un pequeño estrechamiento o alargamiento de un rasgo no cambiará la expresión general de un hombre, a pesar de la cirugía plástica. Ahora Hegel desarrolla la idea interesante de una «*línea nodal de las relaciones de medida*» en la cual grandes extensiones de variación de la razón cuantitativa que *no* implican cambios cualitativos repentinamente se transforman en «nudos» dramáticos don-

de hay una ruptura temporaria de las relaciones de medida y sus cualidades agregadas, seguida por el surgimiento de *nuevas* relaciones de medida y de *nuevas* cualidades. Hegel da numerosos ejemplos de esta famosa «transición desde la cantidad a la cualidad»: 1) la transición desde el estado sólido al gaseoso a través del estado líquido cuando aumenta la temperatura; 2) las rápidas transiciones de un tono a otro cuando se alargan o se acortan las cuerdas; 3) el cambio repentino de tener «entradas» a ser calvo o de ser un número de semillas a ser un montón; 4) los cambios en la jerarquía ética de las conductas desde la «avaricia» a través de la «economía» hasta la «prodigalidad»; 5) los cambios en la constitución de un estado y de las maneras de vida con las variaciones en la población y extensión del territorio. En todos estos casos, Hegel *confunde* los ejemplos en donde la relación de las variaciones de lo cualitativo a lo cuantitativo es interesante desde un punto de vista *lógico*, como en los casos de la calvicie y de las semillas y los casos donde la relación es meramente *empírica*, como en la relación de las cualidades sensibles con las proporciones físicas. La doctrina de Hegel ha sido muy usada por los marxistas en su descripción de la manera en la que los cambios sociales pequeños a la larga conducen a grandes revoluciones; tales doctrinas se derivan más bien de lo que está confuso en la doctrina hegeliana que de lo que es lógicamente importante.

La línea nodal de las medidas acaba, no obstante, en la misma falsa progresión infinita que las progresiones infinitas cualitativas y cuantitativas. El comentador dialéctico ahora busca la luz en una dirección completamente diferente. Abandona el enfoque puramente descriptivo, la semejanza característica de nuestras ideas cuantitativas y cualitativas. Se va a sumergir por debajo de la superficie de la apariencia en la nueva dimensión de los «substratos» y las «esencias».

LA DOCTRINA DE LA ESENCIA

En la Doctrina de la *Esencia* Hegel se refiere a las categorías que implican una distinción entre «superficie» y «naturaleza interna», entre las cualidades y cantidades que se muestran abiertamente y las leyes, disposiciones, substratos, etc., no manifiestos que condicionan tal manifestación. Justamente Hegel sostiene que el pensamiento no puede gobernar lo dado empíricamente sin hacer muchas postulaciones que no son allí palpables. Habla de todas estas categorías de la esencia en términos de «colocación» *(Gesetztsein)* y «reflexión». Aparecen de a pares y son significativas sólo en su sostenerse mutuo; así puede decirse que son «colocadas» por otra, o que reflejan luz la una en la otra. Si los fenómenos superficiales reflejan o «colocan» una esencia disposicional, esta misma refleja o «coloca» fenómenos superficiales apropiados.

El concepto inicial en la esencia que corresponde al de puro ser en el ámbito del ser, es el de la «*identidad*». La identidad es la clase más profunda de ser que puede, por su naturaleza, mostrarse *diferentemente* en las circunstancias imaginarias o reales que varían. No es la identidad de la lógica formal tal como la de Locke y Hume. Esta identidad «refleja» o «coloca» la categoría opuesta de «*diferencia*»; en el tratamiento de Hegel no puede haber identidades que no se manifiesten en formas diferentes, ni formas diferentes que no manifiesten *alguna* identidad subyacente. Hegel habla como lo hace la gente común, que no establece una distinción clara entre identidad numérica e identidad específica, o entre la diferencia de los individuos y la diferencia de aspectos.

Ahora la dialéctica se desarrolla para extraer las implicaciones ocultas de la idea de diferencia. Al principio, ésta toma la forma de simple «diversidad»,

donde las cosas diferentes se toman como siendo independientes y bastante indiferentes una de la otra. «Soy un ser humano y me rodea el aire, el agua, los animales y todo tipo de cosas. Así cada cosa es ubicada aparte una de otra.» Pero el observador dialéctico ve que esta indiferencia mutua sólo puede ser una ilusión, que cada forma diferente de una misma cosa sólo es lo que es en virtud de su contraste con las otras formas. Cuando este desarrollo es descripto en su pensamiento más genuino, surge la nueva categoría de «oposición» *(Gegensatz)* de la cual la contradicción *(Widerspruch)* es la forma extrema. Ahora las cosas o estados del mundo se piensan como representando formas contradictorias u opuestas de la misma esencia subyacente. (La «contradicción» tiene para Hegel el significado corriente más que el lógico-formal.)

Por un *tour de force* extremo Hegel pasa ahora hacia la relación que va de lo «fundante» a lo «fundado». El observador dialéctico ve que cada forma opuesta en la que se revela una esencia, implica la «totalidad»; en otras palabras, implican, en un sentido *a la vez* a ellas mismas y a sus opuestos. De este modo, la electricidad positiva implica así su opuesta (la electricidad negativa) y la electricidad negativa su opuesta (la electricidad positiva) que son, en efecto, equipolentes. Cada una representa el conflicto *completo* en sí mismo. Sin embargo, esto es precisamente lo que queremos decir por la relación de fundamento suficiente y necesario para la cosa fundada en él, un caso donde, de acuerdo con Hegel, «lo fundado y lo fundante son uno y el mismo contenido: su diferencia está en la mera diferencia formal de la relación simple consigo misma y de la mediación o colocación». En consecuencia, hemos progresado desde una visión del mundo como una mera *diversidad* de formas, pasando por una visión de él como un gran *campo de batalla* de formas opuestas, a una visión de él como un sistema de formas *mu-*

tuamente fundadas, teniendo cada una a las otras (o a algunas de ellas) como un trasfondo necesario. En esta visión fundada y contextual del mundo, aplicamos la nueva categoría de «*existencia*». Las cosas existentes «forman un mundo de dependencia mutua y una conexión sin fin de fundantes y fundados. Los fundantes son ellos mismos existentes, y los existentes son a la vez fundantes y fundados en muchas direcciones». Por otra parte, Hegel trata al referirse al desarrollo de la esencia desde la identidad al fundamento, las leyes lógicas de la identidad, no contradicción, tercero excluido, razón suficiente y la identidad de los indiscernibles de Leibniz. Compara la interpretación *formal* de estas leyes, aceptable sólo para el entendimiento que divide, con interpretaciones más racionales, más fluidas, de acuerdo con las cuales, son sólo verdades a medias. Leídos cuidadosamente, los enunciados hegelianos son valiosos.

El observador dialéctico ahora elige la idea de una «cosa» como ejemplo sobresaliente de existencia o ser fundado. Esta cosa emerge cuando acentuamos la «reflexión-en-sí-misma» —esto es, la auto-conexión— de lo existente fundado. Una cosa es, en este aspecto, algo que tiene ser por derecho propio y que *incluye* el contexto fundante completo en su esencia. Pero una cosa debe también pensarse como teniendo una reflexión-en-otras-cosas acerca de ellas, en virtud de la cual puede decirse que tiene «*propiedades*» que no son totalmente uno con su ser. La relación de una cosa existente con sus propiedades difiere de aquélla de un simple *ens* con su cualidad característica: una cosa puede poseer o perder propiedades, mientras que un *ens* se desvanece si su cualidad cambia. No obstante, una vez que se reconocen las propiedades de una cosa como siendo *juntamente* dependientes de esa cosa y de otras, llegan a liberarse de la sumisión a esa cosa y explicitar esa liberación es recurrir a la idea contemporánea de «materias», o el concepto de electricidad, temperatura,

olor, etc., como substancias extrañas o fluidos capaces de emigrar de una cosa a otra. Tales «materias» rápidamente toman su revancha sobre las cosas a las que en un principio debieron obediencia, puesto que ellas mismas son similares a cosas y rebajan la cosa a un mero agregado de «materias», un locus común de cambios interpenetrantes, olores, fluidos caloríficos y refrigerantes, etc. Por consiguiente se dice que la categoría de cosa se ha «derrumbado» al no reconciliar la unidad autodependiente con la multiplicidad de sus propiedades o «materias». Al ser reconocido este derrumbe, avanzamos hacia la idea de «ser fenoménico» *(Erscheinung)*; esto es, a la idea de «una multiplicidad indefinida de existentes, cuyo ser es pura mediación, y que por consiguiente no se apoyan en sí mismos sino que tienen validez sólo como momentos». En el ser fenoménico cada cosa participa en las transformaciones de cualquier otra y no *es* más que estas transformaciones.

Hegel hace una exposición muy interesante con respecto al ser fenoménico de las tres formas de «relación esencial» *(Verhältnis)*: 1) El Todo y sus partes; 2) la Fuerza y su expresión y 3) la Interioridad y la Exterioridad. En el primero tenemos una forma de pensamiento donde no está claro *cuál* es la esencia explicativa invisible y *cuál* es el dato manifiesto, a ser explicado. Tendemos *a la vez* a hacer del todo el dato en el cual las partes son simplemente postuladas, y de las partes el dato para el cual se postula el todo. No obstante, al proceder así caemos en contradicciones. La división en partes disuelve el todo, mientras que el reunir las partes las arruina como tales. Ahora el observador dialéctico ve cómo estos defectos pueden ser solucionados en la relación de una fuerza con su expresión, puesto que una fuerza *no* es pensada como estando disuelta o perdida en sus expresiones, sino como activa y presente en ellas. Sin embargo, el observador dialéctico nota la identidad imperfecta entre una fuerza y su expresión que

se muestra por el hecho de que la primera no es pensada como *por sí misma* capaz de convertirse en la segunda, sino como requiriendo *condiciones* que la solicitarán desde afuera. Por lo tanto pasa a la relación más satisfactoria de lo *interior* y lo *exterior*, donde se piensa una esencia de la cosa como *incluyendo* todas las condiciones que pudieron estimularla para que funcionara de diversas maneras, tal que *fuera* capaz de funcionar de aquellas maneras y no pudiera pretender capacidades irrealizadas a las que circunstancias hostiles le hubieran negado expresión. Considerado profundamente, las materias de hecho de este mundo simplemente son *porque* son: las condiciones fundantes sólo lo son *porque ellas son, en esencia, las cosas mismas*. Hegel está adelantando aquí algo así como una visión coherente del mundo existente, a pesar de que parece concentrar el universo total de las condiciones en su parte más insignificante más que perder, lo último, a la manera de Spinoza, en lo primero. La visión de las cosas que se alcanzó ahora es la de la nueva categoría de realidad *(Wirklichkeit)*.

Hegel relaciona la idea de realidad con las tres ideas modales de «posibilidad», «contingencia» y «necesidad». Lo real no es el concepto autocontradictorio de lo meramente posible, de lo que sólo *parece* posible porque es superficialmente autoconsistente, y que ha sido desgajado a la ventura de su complemento de condiciones. Lo real implica, no sólo la posibilidad *interna* de autoconsistencia, sino también el conjunto completo de condiciones *externas* sin las que sería *realmente* imposible, conjunto que, en consecuencia, puede llamarse su posibilidad *real*. De la misma manera, lo real no es lo meramente contingente, eso que es pero que podría *no* haber sido. Debe notarse que Hegel *adjudica* un papel importante a la pura contingencia en la «superficie» de la naturaleza: sostiene que sería erróneo y no filosófico pensar que de todas las cosas puede darse una explicación com-

pletamente determinista. Pero las cosas puramente contingentes son, desde el punto de vista de Hegel, *reales de manera incompleta*, punto que debe recordarse cuando se interprete la famosa afirmación, «lo real es racional, y lo racional es real». No obstante, se declara que lo real es «absolutamente necesario», en el sentido de que, a pesar de exigir condiciones externas aparentemente incontables, abarca a todas éstas en su «idea» y es, por lo tanto, en un sentido, *causa sui*: autoproducida.

Ahora Hegel aplica la idea de lo absolutamente necesario a las tres categorías kantianas de substancia y accidente, causa y efecto e interacción recíproca. Al principio piensa lo absolutamente necesario como la substancia única de Spinoza cuya naturaleza es el *poder* que hace de intermediario en la conexión de sus modos. Pero puesto que está totalmente presente en cada uno de estos modos el observador dialéctico puede verlo como una interacción de muchas substancias independientes mutuamente influyentes, siendo cada una pasiva y activa respecto de las otras. Esta visión causal pluralista que implica el ajuste mutuo más completo entre las substancias interactuantes, conduce, no obstante, a la visión de ellas como formando una especie de armonía preestablecida, una cooperación mutua en la cual cada substancia existe simplemente para evocar y ser evocada por la otra de modo tal que todo forma un sistema que es tanto *uno* como múltiple. (La versión de Hegel de *Wechselwirkung* no es exactamente la misma que la de Kant.)

El observador dialéctico da ahora un paso importante: ve que la «verdad» implícita de la necesidad mutua es simplemente «libertad». Cada substancia al provocar y ser provocada por todas las otras está en realidad sólo aflojando las riendas a su propia naturaleza. «Aparece entonces que los miembros unidos unos a los otros no son realmente extraños entre sí, sino sólo elementos de un único todo, cada

uno de ellos en su conexión con los otros está, como en su propio ambiente consigo y combinándose consigo mismo.» Cuando lo que está aquí implícito se hace totalmente explícito, pasamos de las categorías de la esencia a las de la «idea», donde, en lugar de las interrelaciones complejas de factores mutuamente necesarios, tenemos la autodiferenciación libremente desarrollada de una realidad única.

LA DOCTRINA DE LA IDEA

Se dice que el pensamiento en el nivel «ideal» es distinto del pensamiento en los niveles de la esencia y del ser debido a su *totalidad* que penetra todo: cada uno de los «momentos» distinguidos en una idea implica a todos los otros y es así, en un sentido, la idea *completa*. El desarrollo de una idea no es ni el pasaje directo de una posición del pensamiento a la próxima que encontramos en la esfera del ser, ni el oscilamiento ordenado que encontramos en la esfera de la esencia. Es, más bien, como si la misma oración se repitiera una y otra vez con un énfasis distinto para hacer surgir una comprensión cada vez más rica. La idea de algo es, si queremos, su esencia; pero no está ya opuesta a su superficie inmediata, ni es provocada desde afuera a manifestarse. Y mientras es, desde un punto de vista, una fase de la vida subjetiva, es también desde otro punto de vista, la «forma» ínsita del objeto. Por supuesto, lo que está aquí en discusión no es ninguna idea *particular* o esquema de pensamiento, sino la peculiaridad descriptiva de *una* idea del esquema de pensamiento en cuanto tal.

El pensamiento en el nivel ideal es una unidad inseparable de tres momentos distintos: «universalidad» *(Allgemeinheit)*, «especificidad» o «particularidad» *(Besonderheit)* e «individualidad» *(Einzelnheit)*. Formar una idea como la de «hombre» es esencial-

mente distinguir algo *universal* o *común*, pero es también estar dispuesto a *especificar* este universal en una variedad de formas y a *aplicar*, a la vez, el universal y las especificaciones a *casos individuales* definidos. Sólo en esta absoluta trinidad las tres funciones de la idea pueden ser algo. El entendimiento que divide trata de tornar sin sentido la idea, separando sus tres momentos uno del otro, pero este sinsentido se manifiesta como tal en el hecho de que un aspecto aislado de esta manera, instantáneamente llega a ser la idea completa. Así, un universal aislado realmente es un tipo de individuo y un individuo aislado debe tener formas-*copias* en sí mismo. Dice que la idea de razón debe ser autoespecificante y autoindividualizante —en otras palabras, es parte de su naturaleza tener diferenciaciones individuales y específicas— y no existe el problema de «cómo obtenerlas». La famosa doctrina de Hegel del «universal concreto» vale un poco más que un repudio totalmente aceptable de cualquier separación [χωρισμός] platónica entre los géneros, las especies y los individuos. No implica que el detalle de los individuos y las especies pueda ser «leído» a partir de un estudio del universal abstracto.

Ahora el observador dialéctico ve en los aspectos ideales distintos, aunque estrechamente combinados, del universal, de las especies y del individuo, una gama fascinante de formas ideales, de «*juicios*» en los que se resalta principalmente la distinción de los momentos; y de «*silogismos*» donde el acento está más bien sobre su unión. Hegel no piensa estos juicios y silogismos como formas meramente subjetivas; como sus ideas componentes, ellos son operativos en el mundo. Y Hegel los dispone en una serie dialéctica notable que comienza con los juicios y los silogismos, donde las relaciones entre el universal, las especies y los individuos son externas, plausibles y contingentes, y se eleva a juicios y silogismos donde la relación es de coincidencia completa y de necesidad

absoluta. Así, en el reino del juicio partimos de afirmaciones simplemente fácticas como «esta pared es verde», donde el sujeto y el predicado tienen la más periférica de las superposiciones y terminan con los juicios críticos de valor. Como ejemplo tomemos la afirmación: «*Hamlet* por tales y cuales rasgos de su estructura es una tragedia magnífica». Aquí, el sujeto se aprueba al ajustarse a un patrón o idea intrínseca y peculiar en sí misma y en consecuencia es simplemente declarado, ser lo que es, con un añadido de deleite. (Como una teoría de los juicios de valor ésta es por cierto interesante.) De la misma manera, los silogismos comienzan con la unión de premisas contingentes y plausibles que conducen a conclusiones claramente controvertidas —la inferencia, por ejemplo, que la luna debe caer en la tierra puesto que es un cuerpo sin apoyo— y acaba con silogismos como el disyuntivo, donde primero un universal se despliega en su extensión completa de especies para obtener un sostén que lo afirme en el caso individual. En esta parte de la *Lógica*, Hegel proporciona una revisión y una reinterpretación notables de los esquemas de la lógica formal, una revisión que inspiró a dos grandes lógicos: Bosanquet y Bradley.

Ahora el observador dialéctico da un paso notorio: ve en la unión completa del individuo, las especies y los géneros en la cual el juicio y el razonamiento se han elaborado de manera similar, la nueva categoría del «*objeto*». Los factores de la idea se han mostrado como siendo la misma totalidad acentuada de manera diferente; y esta totalidad es simplemente el objeto. Aquí el objeto introducido parece ser la idea simplemente vista en una perspectiva invertida. Si la idea puede ser considerada como la universalidad que no puede *sino* estar especificada e individualizada, el objeto, inversamente, es el individuo que ejemplifica esencialmente lo que es específico y genérico. La objetividad es «inmediatez», pero es un tipo de inmediatez en la cual se han concentrado todos los

tipos de significados conceptuales y sus relaciones silogísticas. Dice Hegel, además, que el objeto, por razones no del todo claras, se revela a la vez como un objeto *total* o mundo y también se separa en muchos objetos subordinados, cada uno dividido de modo similar. Los objetos y los mundos ahora se agotan en las tres fases ascendentes del «mecanismo», el «fenómeno químico» y la «teleología».

Pensar los objetos más simplemente es pensarlos mecánicamente —esto es, como siendo meros *agregados* de objetos subordinados— y como cuando ellos mismos forman agregados similares, la implicación del término «agregado» es que los objetos como tales se juntan indiferente y externamente. Esto provoca que sean simplemente el resultado de tal agregación interna, mientras que su poder para actuar no implica espontaneidad sino que depende por completo de *impulsos* externos o internos. El observador dialéctico ve tal «mecanismo puro» como siendo autocontradictorio, puesto que lleva aun más hacia atrás la explicación del movimiento, y puesto que los objetos supuestamente independientes se muestran completamente dependientes de otros, tanto en su carácter como en su comportamiento. En consecuencia el observador es llevado a pensar los objetos *químicamente* —como teniendo una *medida* de independencia— pero también como teniendo una *predisposición* o *afinidad* necesaria entre ellos. Los objetos químicamente concebidos se pensarán como pasando necesariamente de estados en los que se afirma la *unidad* a expensas de la separatidad (estados de neutralidad química) a estados en los cuales se afirma la *separatidad* a costa de la unidad (estados de aislamiento químico). Pero puesto que ningún estado se piensa que es más fundamental que el otro, este pasaje sólo puede ser una oscilación perpetua, y sólo puede ser un accidente externo el que pueda poner los objetos químicos en otro estado. Ahora el observador dialéctico ve que la negación de la exterioridad

ejercida a medias en el quimismo se ejerce completamente en la idea de «fin» o «causa final»: aquí un objeto puede hacer uso de otros para darse a sí mismo origen y puede elevarse así a la independencia genuina.

El pensamiento teleológico es en primera instancia de carácter *finito*. Explica la conducta en términos de un fin que es *subjetivo*, así como es el fin de un espíritu particular o de un organismo, que tiene un contenido contingente definido y relacionado con una situación objetiva externa. La situación está en un estado F, puede ser llevada a un estado G por los medios M, y es precisamente el «fin subjetivo» el que se lograría de F a G por medio de M. En tal teleología finita el fin es tal que naturalmente se sostiene de los medios apropiados, pero la operación de los medios que realizan el fin es *totalmente mecánica*: el sujeto oprime el botón, como fuere, y la maquinaria desprovista de propósitos hace el resto. Por consiguiente, tal teleología finita no es completamente explicativa y tiene además el defecto de conducir a un falso infinito. Porque cada fin finito, una vez realizado, llega a ser un simple medio u objeto situacional que debe hacer uso de un nuevo proceso teleológico.

Ahora el observador dialéctico resuelve este falso infinito haciendo el fin «verdaderamente finito» e identificándolo, no con algún contenido particular, sino con una *actividad intencional como tal*, mientras que todos los fines finitos y todos los medios para realizarlos llegan a ser simplemente las condiciones necesarias de tal actividad intencional. La actividad intencional llega a ser un «fin-en-sí-misma», un tipo de juego jugado por distintos objetivos falsos finitos, los que por consiguiente se satisfacen *siempre*, cualquiera que sea la variación de esos objetivos finitos y de los medios. «Lo Bueno, y absolutamente Bueno, está cumplido eternamente en sí mismo en el mundo; y el resultado es que no nos necesita, sino

que está cumplido ya por implicación como realidad total.» Con este paso, la dialéctica alcanza la *Idea*, que es, simplemente, esa intencionalidad que organizando hace posible que el mundo exista. Esta Idea es «*verdad*» o lo «verdadero», en el sentido especial de Hegel, de una concordancia entre el objeto y su idea, porque vista desde la perspectiva de la teleología infinita, *todas* las cosas concuerdan con su idea. Hegel nos dice que la Idea es lo que la lógica contempla cuando imagina que todas las cosas en el mundo están dominadas por la Providencia Divina.

Ahora la Idea se desarrolla en tres formas: una «inmediata», la Idea como vida; una doble y «reflexiva», la Idea como conocimiento y voluntad y una absoluta, la Idea como la unidad final de lo subjetivo y lo objetivo. En la vida vemos la intencionalidad que se organiza especificada en un número de funciones distintas e individualizadas en un organismo: manifiesta una negatividad absoluta en virtud de la cual puede variar su forma y su contenido sin perder su identidad. Pero puesto que esta «negatividad absoluta» sólo la tiene en forma «inmediata», hay límites para su libre variabilidad: el organismo es mortal y muere. Ahora el observador dialéctico ve la idea encarnada más establemente en las formas del conocimiento y de la voluntad. En el conocimiento el sujeto busca dominar el mundo objetivo envolviéndolo en una trama cada vez más estrecha de definiciones y teoremas; no obstante, no puede quitar lo «dado» del hecho empírico. En la voluntad, el sujeto busca remodelar el objeto prácticamente, encontrando sólo *una* dificultad: el objeto no puede corresponder siempre *perfectamente* a las exigencias del sujeto, si la actividad remodeladora de éste continúa. Pero cuando se ve que la resistencia parcial del objeto al espíritu es exigida por la propia actividad racional del espíritu, esa resistencia llega a ser, por un cambio de perspectiva, la concordancia más perfecta entre el espíritu y su objeto. Este y sólo éste es el punto que

Fichte no vio. Comprenderlo es alcanzar la Idea Absoluta.

Hegel concluye diciendo que no hay nada para contemplar en su Idea Absoluta más allá de 1) el sistema completo de las categorías de las que representa el desarrollo final, y 2) el método dialéctico característico por medio del cual ha sido desarrollado este sistema. Ver lo Absoluto es simplemente *comprender* la naturaleza de la filosofía con la que ha sido comprometido.

Desde la Idea Absoluta, el observador dialéctico se adelanta ahora al reino de la naturaleza por el simple expediente de *abandonar la abstracción* dentro de la cual la Lógica ha seguido su curso. Esta transición se hace, de alguna manera, en un lenguaje confuso: se dice que la idea «se deja ir libremente» o «se libera de su especificidad» en las formas de la naturaleza. Pero debemos decir además que la razón *por qué* el universal se determina de este modo, por qué el infinito llega a ser finito, o por qué Dios crea un mundo (los tres problemas son equivalentes) es simplemente que «Dios como una abstracción no es el Dios verdadero» [16]. En otras palabras, las categorías abstractas de la Lógica sólo tienen sentido cuando se aplican al detalle concreto de la naturaleza y del espíritu, en los cuales el detalle tiene mucho de arbitrario, hablando racionalmente, y cuya postulación puede decirse, por consiguiente, que es «libre» en un sentido mítico.

LAS FILOSOFIAS DE LA NATURALEZA Y DEL ESPIRITU DE HEGEL

Ahora, sólo puede darse el esquema más breve de las partes restantes del sistema de Hegel: A) la Filosofía de la Naturaleza; B) la Filosofía del Espíritu Subje-

[16] *Philosophy of Nature* (Glockner), págs. 47-48.

tivo; C) la Filosofía del Espíritu Objetivo y D) la Filosofía del Espíritu Absoluto.

En (A), la Filosofía de la Naturaleza, el observador dialéctico ve a la naturaleza como el «otro» necesario del espíritu que al ser otro es, en todos los respectos, completamente no espiritual, puesto que se caracteriza enteramente por la más extrema *exterioridad* de sus fases, de la cual el espacio y el tiempo son la ilustración perfecta. Entonces el observador dialéctico ve que las formas de la naturaleza se disponen en una serie ascendente: desde aquella en la cual la exterioridad mutua es más sobresaliente a través de formas en las que hay algo similar a una «unidad de campo» que pasa por encima de esta exterioridad hasta que nos elevamos a la unidad casi espiritual del organismo. La dialéctica procede desde la *Mecánica*, que trata asuntos como el espacio y el tiempo, la materia, el movimiento, la gravitación y el movimiento planetario, a través de la *Física*, que trata asuntos como los elementos, la cohesión, el sonido, el calor, la electricidad, el magnetismo y la interacción química, hasta lo *Orgánico*, con sus tres divisiones en lo geológico, lo botánico y lo zoológico.

La Filosofía de la Naturaleza de Hegel es, en el mejor sentido de la palabra, un «materialismo dialéctico»; esto es, un pasaje dialéctico desde la materialidad dispersa y desorganizada hasta la unidad concentrada de lo orgánico y lo mental. Y es un materialismo genuino, puesto que Hegel no piensa que la naturaleza sea el producto de un espíritu pre-existente sino que es anterior en el tiempo a todos los espíritus. Hegel admite que hubo largas eras geológicas cuando no existía ni vida ni espíritu en el mundo[17]. Teleológicamente, el espíritu puede venir primero pero temporalmente viene último. Y al ocuparse de los detalles de la *Naturphilosophie*, Hegel cita cuidadosamente los descubrimientos de la ciencia con-

[17] *Ibid.*, pág. 463.

temporánea que no son complementados ni distorsionados. Por ejemplo, la idea que trata de probar que podría haber sólo siete planetas es un simple libelo: conocía la existencia de Urano y sus asteroides. De hecho, sus interpretaciones filosóficas de la naturaleza son meras gabelas de su significación en relación con su idea clave de subjetividad racional. Decir que la luz representa la *idealidad* de la materia de la misma manera que la gravedad representa su *realidad*, no está cavando los fundamentos ni «deduciendo» la gravedad o la luz. Es extraño que la Filosofía de la Naturaleza de Hegel haya sido tan censurada, porque por lo menos es tan interesante como la cosmología de Whitehead.

En (B), la Filosofía del Espíritu Subjetivo, el observador dialéctico ve al espíritu consintiendo ser como la «verdad» de la naturaleza y la materia; la «verdad», remarca Hegel, es que la materia no tiene «verdad». La naturaleza fue siempre espíritu «petrificado» e implícito: el desarrollo del espíritu simplemente extrae lo que hasta ahora estaba latente. Entonces el desarrollo de la vida subjetiva se estudia en las tres divisiones de la antropología, la fenomenología y la psicología. En la antropología, el espíritu aparece en la forma de «alma», aunque no como separado de su armazón corpóreo y de las circunstancias, e influido profundamente por lo cotidiano, lo temporario, lo climático y variaciones similares. En este nivel, la totalidad de un mundo circundante del sujeto se condensa en una vida ceñida de *sentimiento*, en la que no hay aún ninguna discriminación clara de los caracteres ni ninguna oposición entre el pensamiento y el mundo. También en este nivel hay mucha de aquella interpenetración y comunión a larga distancia de los espíritus, la telepatía, la clarividencia, el mesmerismo, etc., que el entendimiento considera como «anormales» pero en las que la razón especulativa simplemente ve una demostración adicional de la «verdad» dominante del espíritu. En la

fenomenología, el espíritu se ve como *consciente*, oponiéndose igualmente a los objetos circundantes y a los otros sujetos conscientes. Aquí la dialéctica reanuda algunas de las primeras secciones de la *Fenomenología del espíritu*. Finalmente en la psicología, el espíritu emerge como racional: tenemos un estudio más concreto del conocimiento y de la voluntad cuyos perfiles abstractos han sido esbozados en la lógica. Posiblemente la sección más interesante de esta psicología es el admirable tratamiento del lenguaje [18].

En (C), la Filosofía del Espíritu Objetivo, tenemos la filosofía política, ética y jurídica de Hegel. La doctrina es brevemente esbozada en la *Enciclopedia*, y está más elaborada en la *Filosofía del derecho*. El observador dialéctico es llevado a ver el espíritu, que se ha emancipado de la naturaleza, que sale a fundar una «segunda Naturaleza», un mundo de su propiedad, que consiste en instituciones políticas, éticas y jurídicas distintas. La fundación de todo este mundo se ve como la «negatividad absoluta», la libertad pura de la voluntad racional, la voluntad que realmente se busca sólo a sí misma y a su propia racionalidad pero que, al menos, tiene *esta* relación positiva con sus impulsos: los presupone como la materia prima de sus actividades controladoras y organizadoras. Ejercer la voluntad pura es ser una persona y la directiva que brota es por consiguiente que *uno debe ser una persona en sí misma y respetar la personalidad similar de los otros*. Este esquema abstracto del «derecho» se sigue luego a través de formas complejas de la propiedad, el contrato, lo civil y los agravios criminales, tal como se estudia en la jurisprudencia clásica, finalizando con una exposición del castigo. Aquí Hegel desarrolla su bien conocida teoría del castigo como un tipo de contra-afirmación de una racionalidad inherente del hombre, que de alguna manera,

[18] *Encyclopaedia*, §§ 458-459, y agregados.

El tratamiento del espíritu objetivo finaliza con una sección sobre historia universal, que fue elaborada en las conocidas *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Aquí el observador dialéctico ve la totalidad de la historia como corporizando la «Astucia de la Razón», como revelando la aproximación gradual a la «Idea del Estado desarrollada», a través de muchas democracias imperfectas, despotismos, etc., y por medio de arbitrariedades y contingencias individuales innumerables. Esta Filosofía de la Historia representa una revaluación de los hechos de la historia, así como la Filosofía de la Naturaleza representa una revaluación de los hechos de la ciencia natural; pero en ningún caso Hegel busca completar deficiencias, o proyectar o distorsionar los hechos. Criticar su tratamiento es criticar su interpretación teleológica en general.

En (D), la última parte de la Filosofía del Espíritu, Hegel trata el «espíritu absoluto» o el espíritu que advierte su propia subjetividad racional como dando razón de todas las cosas. Esta conciencia aparece en las tres formas del arte, la religión y la filosofía. En el arte, la subjetividad racional se ve victoriosa sobre la «inmediatez sensible» que ha conducido a difundir o penetrar un conjunto de ideas o significados sugeridos imaginativamente. En la religión, la victoria sobre lo «otro» se establece en imágenes e historias y se aprecia por medio de «sentimientos» más que por conceptos claros. En la filosofía, tenemos la comprensión clara, conceptual, del poder absoluto del espíritu, que es en sí mismo poder absoluto del espíritu. Estas tres formas tienen cada una su propia historia, en la cual el observador dialéctico ve un hilo racional continuo. Esto es tardiamente tratado en las magistrales *Lecciones sobre la estética*, sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión* y sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

CONSIDERACIONES FINALES

En el espacio que resta sólo podemos expresar unas pocas críticas generales de Hegel, a pesar de que su debilidad será obvia vista desde la descripción previa. No necesitamos decir nada de las interpretaciones de su obra: muchas de ellas tienen no simplemente un limitado apoyo en sus escritos, sino que no tienen ninguno. Sus concepciones son, en particular, muy diferentes de las así llamadas anglohegelianas; un hecho bien conocido para un pensador como Bradley, pero que tendió a ser perdido de vista en la oscuridad del desinterés que siempre enmascara y encubre todo, en Oxford, excepto sus preocupaciones más inmediatas (y que es, de hecho, el encanto y la falta de la universidad). Comentaremos brevemente el método dialéctico de Hegel, diremos algo acerca de su interpretación teleológica general y finalmente hablaremos de su idea de subjetividad racional.

El método dialéctico —como la retirada del pensamiento hacia un lugar cada vez más ventajoso desde el cual puede examinar y apreciar sus propios procedimientos y supuestos, y considerarlos a la vez respecto de su consistencia mutua e interna, su amplia efectividad por encima de todo y su capacidad para proporcionarnos una comprensión fecunda de las materias que tenemos entre manos— es llanamente el método característico de la filosofía, que sólo puede hacer su contribución específica a medida que *se aparta* de sus modos usuales, *suspende* sus presuposiciones habituales, *detiene* las ruedas del cálculo bien aceitadas que giran mecánicamente, y procede a interrogar, en la confusión que estorba, si todo lo que ha sido hecho es como debiera. No es la cuestión el que pueda alcanzar la conclusión feliz, que haya sido pensamiento en el mejor de todos los modos posibles, y que sus dudas y vacilaciones hayan

sido confusas en sí mismas. La filosofía permanece como un recurso hacia «segundas intenciones» y tales intenciones son reiteradas indefinidamente. Sin embargo, no hay nada en todo esto que implique que el comentario dialéctico satisfaga los requisitos típicos de Hegel, que esté inquebrantablemente en una línea, que proceda uniformemente en tríadas y que tienda por último a un punto de sosiego que lo limita. De hecho, la práctica dialéctica de Hegel no ha establecido ninguna de estas cosas. Será claro para quien examine el curso de la dialéctica como fue establecido más arriba, que a menudo ha vacilado aquí y allá de la manera más asistemática; que, mientras en general ha cerrado líneas de analogía importante y profunda, estas líneas también han variado en su importancia; que han existido caprichos y arbitrariedades en sus cambios de tema; que, a veces, ha separado temas que se pertenecen mutuamente y que, incluso, ha retrocedido sobre sus pasos. De este modo, el tratamiento del fundamento y de la existencia introduce constantemente ideas causales que son oficialmente introducidas en un punto posterior. De la misma manera, el tratamiento de la teleología se habría seguido más naturalmente en el tratamiento de la causalidad y la necesidad en la Doctrina de la Esencia, el tratamiento completo de la idea, el juicio y el razonamiento que sólo ha sido intercalado entre ellos para satisfacer exigencias de una única línea. Obviamente la dialéctica podía haber seguido una línea diferente o podía haber encerrado en forma concurrente varias líneas. Es claro también que la disposición triádica del material de pensamiento es con frecuencia bastante artificial —una forma de arte más que un esquema de razonamiento—. Y, por último, es claro que la determinación de Hegel para encontrar un punto de sosiego en sus ideas de la «idea» y del «espíritu» requiere más que una justificación dialéctica. Hegel realmente sólo encuentra ciertos modos de pensamiento o ser inadecuados porque la «idea» y

el «espíritu» representan conversamente su esquema de adecuación.

Por lo tanto, volvámonos a considerar el motivo principal de la dialéctica: la idea de espíritu o subjetividad racional como la *causa final* de todas las cosas. La valoración de esta idea es difícil, puesto que la causalidad final permanece como una idea oscura. Por supuesto, puede ser *metafísicamente* interpretada, como parte del lenguaje de Hegel nos tienta a hacer. Podemos pensar la Idea como algún tipo de agente inmaterial que abarca todas las categorías en su perfección intemporal pero, no obstante, resulta una autocorporización gratuita en el tiempo —en los esquemas ascendentes de la naturaleza y del espíritu— movida por lo que parece un motivo ininteligible. Si ésta es la idea de Hegel de la causalidad final de la Idea, pertenece completamente al reino del pensamiento por imágenes y es algo a lo que no se le puede atribuir ningún significado claro. Pero que ésta *sea* la concepción de Hegel puede dudarse. Porque torna sin sentido su concepción del reino de las ideas como un reino de sombras cuya pura *abstracción* motiva la transición a los reinos de la naturaleza y del espíritu. Si la Idea fuera lo que esta imagen muestra, no necesitaría llegar a corporizarse concretamente. La imagen está también en conflicto con las reiteradas afirmaciones de Hegel de que la Idea no es nada lejano y trascendente sino real y presente y que la autoconciencia de Dios o de la Idea Absoluta existe sólo *en el hombre*.

¿Qué significado podemos entonces dar a la afirmación de que la Idea (la idea de subjetividad racional) es la causa final de todas las cosas? Puede ser interpretada como significando a) que todo en el mundo, de alguna manera, contribuye a la realización más plena de la subjetividad racional, o que hay, por lo menos, una tendencia preponderante en el mundo que opera en esta dirección. Alternativamente, b) puede significar que es racional para *examinar* las

cosas y los hechos en el mundo *como si* tendieran hacia la dirección en cuestión. La primera interpretación otorga al idealismo de Hegel un significado empírico, fáctico para el cual los detalles de la experiencia *pudieron* ser relevantes. La segunda interpretación le otorga un significado puramente filosófico: recomienda la adopción de un marco o énfasis ideal particular, en virtud del cual pueden ser consideradas las cosas. Parece claro que *ambas* interpretaciones concuerdan con los enunciados de Hegel. Que su idealismo teleológico *tiene* consecuencias empíricas se muestra por su agradable aceptación de los hechos divulgados de la telepatía y por su concepción teodicíaca de la Historia. Y que también lo considera como una manera *filosófica* de concebir el mundo se muestra en su doctrina de que es en la *filosofía* donde la idea se explicita. No obstante, no hay inconsistencia entre las interpretaciones a) y b). Una manera filosófica de concebir el mundo puede implicar el que se destaque ciertos hechos en ese mundo, mientras que una doctrina que atribuya una tendencia preponderante al mundo es tan esencialmente vaga, tan poco capaz de una refutación o establecimiento precisos, que implica poco que vaya más allá de un énfasis selectivo sobre lo que puede ser el mismo conjunto de hechos. Ser hegeliano significa de hecho ser un racionalista *optimista* consistente, colocar el acento en todas las indicaciones de racionalidad profundizante en el mundo y desechar lo que parezca una tendencia contraria. No obstante, que tal optimismo racionalístico sea en sí mismo racional es bastante discutible: lo es en un sentido pero no en otro. Para usar el lenguaje kantiano, puede ser justificado como una presuposición *regulativa* aunque no como un axioma *constitutivo*. En otras palabras, puede ser racional proceder *como si* el mundo fuera así o como si pudiera hacerse así, en cuanto a ajustarse máximamente a las exigencias de la razón y aún dejar lugar para la posibilidad que sólo puede

hacerlo en un grado bastante más débil. Porque «las exigencias de la razón» tratan cosas tales como la simplicidad en la ciencia y la armonía entre las voluntades individuales que no sólo pueden, sino que deben tener grados infinitamente variables para todo lo cual es, en un sentido, razonable estar dispuesto. El grado en que los hechos convienen con nuestras presuposiciones racionales está también ampliamente indeterminado: los campos de concentración germanos, por ejemplo, proporcionaron ejemplos extraordinarios de cooperación, fortaleza y piedad, pero también proporcionaron el ejemplo supremo de perversidad insensible.

Sin embargo, es en su idea clave de Espíritu que significa lo que es racional más que lo que es subjetivo, simplemente, Hegel quizás ha hecho su contribución más valiosa a la filosofía. Porque esta idea reúne cosas que realmente pertenecen una a la otra, y que en la filosofía moderna muy a menudo han sido dejadas a un lado. Porque une lo lógico y lo ético, que son claramente miembros de la misma familia, y conecta ambos con las experiencias sociales y conscientes más elementales en las que indudablemente tienen sus raíces. Examinar un objeto desde todos sus lados y reconocerlo como siendo éste o aquél, poner a prueba los fenómenos exhaustivamente en cuanto a cómo muestran su ajuste a una fórmula común, prestar atención imparcial a toda la evidencia recogida, examinar un proyecto práctico bajo los aspectos más diferentes y pronunciarse sobre su deseabilidad por encima de todo, considerar un plan de acción desde el punto de vista de los intereses más variados, juzgar una obra de arte como un detalle resonante que se subordina o una titilación irrelevante que se subordina a la presentación clara de algún sujeto; todas las actividades descriptas puede decirse que son la misma cosa de diferentes maneras, al ser desenterrado el universal fugaz de los fenómenos que se consideran primero, para ser ejer-

cida la razón o la racionalidad. Que nuestros esquemas variables de gusto, verdad y práctica cuelguen juntos y no tengan otra fuente que los rasgos que son fundamentales al «espíritu» y se presenten aun en las experiencias más elementales es ciertamente algún énfasis meritorio. Y si la subjetividad racional no es el fin o la «verdad» del mundo es por lo menos la fuente de todo lo que tiene valor o interés en él.

BIBLIOGRAFIA

Textos

Edición completa:

Sämtliche Werke, ed. por H. Glockner (Edición Jubilee, 26 vols., Stuttgart, 1951-1960). Contiene un índice analítico y una biografía

Traducciones de obras individuales:

The Phenomenology of Mind, traducida por J. B. Baillie (2.ª ed., Nueva York, 1931).
The Science of Logic, trad. por W. H. Johnston y L. G. Struthers (2 vols., Nueva York, 1929).
Hegel's Doctrine of Formal Logic (es una buena traducción de parte del primero), trad. por H. S. Macran (Oxford, 1911).
The Logic of Hegel, Parte I de la *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, traducida por W. Wallace (Oxford, 1892).
Hegel's Philosophy of Mind, Parte III de la *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, trad. por W. Wallace (Oxford, 1894).
Early Theological Writings, trad. por T. M. Knox (Nueva York, 1948).
The Philosophy of Right, trad. por T. M. Knox (Oxford, 1942).
The Philosophy of History, trad. por J. Sibree (Nueva York, 1956). Introducción por C. Friedrich.
The Philosophy of Fine Art, trad. por E. B. P. Osmaston (Londres, 1916-1920).

History of Philosophy, traducido por E. S. Haldane (3 vols., reimpresión, Londres, 1957).
The Philosophy of Hegel, C. J. Friedrich (comp.) (Modern Library, Nueva York, 1953).

Informes generales

Caird, E., *Hegel* (Filadelfia, 1883).
Croce, B., *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*, trad. por D. Ainslie (Londres, 1925).
Findlay, J. N., *Hegel: A Re-Examination* (Londres y Nueva York, 1958). Ed. rústica (Nueva York, 1962). (El enfoque de la contribución presente está más ampliamente elaborado y apoyado en este libro.)
Hartmann, N., *Hegel* (Berlín, 1929).
Litt, T., *Hegel* (Heidelberg, 1952).
Mure, G. R. G., *An Introduction to Hegel* (Oxford, 1939).
Stace, W. T., *The Philosophy of Hegel* (Londres, 1924). Ed. rústica (Nueva York, 1957).

III

SCHOPENHAUER

Por RICHARD TAYLOR

ARTHUR SCHOPENHAUER nació el 22 de febrero de 1788 en Danzig y su padre lo destinó al comercio, para el que sin embargo carecía de temperamento. Recibió parte de su educación en Inglaterra y exhibió para siempre algunos de los hábitos intelectuales característicos del pensamiento británico, en particular la claridad de estilo. Sólo el hombre cuyos pensamientos son triviales e insípidos, señaló, siente la necesidad de envolverlos en una terminología oscura e imponente, así como el que carece de belleza física siente la necesidad de vestiduras llamativas para cubrir su embarazosa desnudez. Siguió durante algún tiempo la odiosa vida comercial, hasta que la muerte de su padre lo liberó de ella, para consagrarse totalmente al estudio. Su madre, Johanna Schopenhauer era en esos tiempos una novelista de considerable fama y entre ella y su hijo surgió un espíritu competitivo que pronto se convirtió en una pronunciada enemistad. Schopenhauer predijo, correctamente, que la posteridad iba a recordarla únicamente como su madre. No obstante le dedicó su libro sobre *El fundamento de la moral.* Entre los filósofos veneraba a Immanuel Kant, reconocía su gran deuda con Platón, pero escarnecía a los restantes, en particular a los profesores de su propia época y cultura. A estos los echaba a un lado con epítetos mordaces como «palabreros». Des-

cribió a Hegel como un «charlatán estúpido y chapucero» y a Fichte como un oportunista cuyo designio deliberado fue caricaturizar a Kant y de este modo «envolver al pueblo germano en la niebla filosófica». La gran influencia de estos dos en particular y su propia oscuridad relativa durante la mayor parte de su vida se aunaron para confirmar su opinión sobre la total inutilidad del grueso de la humanidad. Uno de sus escritos más originales e inspiradores, *El fundamento de la moral*, sigue siendo relativamente desconocido aún en nuestros días. Fue presentado a la Real Sociedad Danesa de Ciencias para aspirar a un premio, pero a pesar del hecho de que no tenía un solo competidor, se lo rechazó, en parte debido al desprecio manifiesto del autor por algunos de sus contemporáneos a quienes la opinión general consideraba preclaros en ese entonces. Aunque el pensamiento de Schopenhauer llamó al principio muy poco la atención, finalmente comenzó a recibir algo de la admiración que tanto merecía, y hasta se originó una demanda de sus ensayos populares que fueron y han sido desde entonces muy leídos. Schopenhauer nunca dudó que los ampulosos sistemas filosóficos tan en boga entonces quedarían algún día eclipsados por la profundidad y clara verdad del suyo propio. Murió, habiendo disfrutado por fin parte del reconocimiento que anhelaba, a la edad de setenta y dos años.

SCHOPENHAUER, AL IGUAL que Platón y Aristóteles, distinguía entre los que viven *para* la filosofía y los que viven *por* ella. Los primeros son los amantes de la sabiduría por la sabiduría misma y los segundos son los sofistas, o aquellos a quienes con desprecio Schopenhauer denominaba profesores de filosofía. El filósofo fija como sus metas últimas la comprensión y la sabiduría, en tanto que el profesor o el sofista se vale del pensamiento filosófico —habitualmente el de otros— como de un medio para algún fin personal y mundano. El auténtico filósofo, en efecto, extrae sus problemas del mundo y la vida, creando el pensamiento al que los sofistas y profesores deben luego

su subsistencia. Estos, al carecer de una duda genuina y por consiguiente de una filosofía original se abren paso en el mundo, para ellos mismos y sus familias, como críticos, discípulos y epígonos.

Schopenhauer, de acuerdo con esas normas, fue claramente un filósofo auténtico. Se consagró plenamente a la elaboración de su sumamente original y profunda filosofía y, a pesar de su inmensa erudición, tomó sus problemas del mundo antes que de los libros. Nunca se instaló como profesor, fracasó en un breve intento pedagógico y nunca se sintió obligado ante las autoridades. Décadas de oscuridad no lo apartaron de su auténtico amor, la verdad tal como aparecía ante sus ojos y su entendimiento. Su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, fue escrita antes de los treinta años y consideró todo su pensamiento subsiguiente como una elaboración y confirmación adicionales de ésta. La segunda edición de esta obra, que apareció en los últimos años de su vida, contenía unos cincuenta ensayos adicionales redactados con el correr de los años, cada uno de los cuales consistía en un nuevo desarrollo de las ideas del original. La obra de su vida presenta una coherencia y un orden que resultan raros y preciosos en cualquier filósofo. Su desdén por el pensamiento de sus contemporáneos contribuyó a liberar su mente de prejuicios y presupuestos, otorgando a su filosofía una frescura, penetración y originalidad poco comunes. Ningún aspecto significativo de la experiencia escapó a su interpretación y las cosas que por lo común se juzgan indignas de la atención filosófica —tales como el ruido, el sexo y la anatomía de los animales— ocupan un lugar en su sistema.

Es casi una regla de la historia de la filosofía que un pensamiento sumamente original e inspirado sea llevado por su inventor a extremos y arrastre tras de sí despropósitos que se vuelven muy evidentes en las generaciones subsiguientes. La filosofía de Schopenhauer no constituye una excepción. Sus primeros

escritos, imbuidos por el entusiasmo de un pensador juvenil capaz de percibir la importancia de su intuición fundamental sin apreciar sus limitaciones, abundan en términos extremos y en caprichosas hipótesis que ahora sólo pueden aparecernos como absurdas. A veces los límites entre la ciencia, la filosofía y la poesía parecen bastante borrosos en su pensamiento. Schopenhauer consideró, por ejemplo, la fuerza de gravedad como una expresión de la voluntad de en los cuerpos inanimados y del mismo modo interpretó el crecimiento, desarrollo y comportamiento de las plantas, al extremo de que parecía atribuirles motivos y propósitos. Sin embargo, es difícil dejar de pensar que si Schopenhauer no hubiera estado tan obsesionado con la idea de la voluntad que algunas veces aplicó caprichosamente, posiblemente no habría percibido algunos de los inestimables conocimientos que sugería esta idea y que en muchos casos fueron propios de él.

EL TRASFONDO KANTIANO

La filosofía de Schopenhauer comienza con la distinción entre lo que es y lo que es racionalmente cognoscible, una distinción que es tan antigua como la filosofía, pero que según Schopenhauer no había sido hecha adecuadamente antes de Kant. El mundo del sujeto cognoscente consta de sus percepciones, que son el producto del entendimiento aplicado a los datos de los sentidos, junto con sus interpretaciones de éstos, que son el producto de la razón. Esto implica que la aprehensión de la realidad por parte del que conoce está condicionada desde el principio hasta el fin, esto es, es relativa a su sensibilidad, entendimiento y razón, que son lo que el propio conocedor aporta al pensamiento y la experiencia. Por ende, no es posible conocer la realidad mediante los sentidos,

el entendimiento y la razón tal como es en sí, sino sólo tal como se la aprehende y por consiguiente se la limita y condiciona mediante esas facultades. Así surge la distinción entre el mundo *fenomenal* o el mundo tal como es experimentado y comprendido racionalmente y el mundo *noumenal* o el mundo tal como es con independencia de su aprehensión racional por parte del conocedor.

Según Schopenhauer, el mundo es, pues, racionalmente cognoscible sólo en la medida en que se lo puede percibir por los sentidos e interpretar racionalmente. Los sentidos, por ejemplo, no son obviamente ventanas a través de las cuales la mente percibe un mundo, sino órganos corpóreos que transforman completamente los estímulos que actúan sobre ellos, produciendo efectos puramente corporales que se denominan sensaciones. Tampoco la mera existencia de esas sensaciones dentro del cuerpo es equivalente a la percepción de las cosas, que es obra del entendimiento. Ninguna percepción surge hasta tanto no se vierte la luz del entendimiento sobre la sensación. Sin embargo, sólo es posible comprender las sensaciones dentro del marco del entendimiento, que no es una mera luz así como los órganos sensoriales no son meras ventanas. El entendimiento impone a los fenómenos sensoriales ciertas relaciones espaciales y temporales fijas, junto con conexiones causales universales, tal como lo había sostenido Kant. Así y sólo así puede un conocedor comprender un mundo que le revelan los sentidos; a saber, como fenómenos o apariencias, vinculados por ciertas relaciones necesarias de tiempo, espacio y causalidad, a las que siempre se considera necesarias simplemente porque no se extraen de la experiencia, sino que se imparten a ella. Y, finalmente, la razón humana misma no puede formular ningún juicio de realidad sin presuponer un fundamento o razón suficiente de toda verdad y debe extraer del mundo fenomenal sus materiales para juzgar, materiales que están con-

dicionados por el entendimiento, que a su vez está condicionado por los sentidos.

Schopenhauer extrajo tres resultados importantes de estas distinciones. El primero es que lo que los hombres irreflexivos llaman «realidad» es un mundo fenomenal, que en el fondo es una ilusión, parcialmente creada por los propios sentidos y entendimiento y por lo tanto una ilusión que éstos no pueden desterrar. Schopenhauer expresó gráficamente este resultado denominando al mundo fenomenal «representación» o algo que existe sólo en el entendimiento. El segundo resultado es que las relaciones espaciales y temporales entre los fenómenos, junto con sus conexiones causales universales, son las contribuciones del que conoce a la experiencia y por lo tanto no es posible afirmarlas de la realidad en sí. De este modo surge la necesidad de todas estas relaciones, a saber, que son condiciones de la experiencia y no ideas extraídas de la experiencia. Schopenhauer expresó este resultado denominando a estas relaciones el «velo de Maya» que se extiende entre nosotros y la realidad, siendo nuestro mundo fenomenal la resultante de este velo siempre presente y encontrándose el mundo noumenal siempre detrás de él. Y el tercer resultado es que el mundo noumenal o la realidad tal como es en sí, no condicionado por las contribuciones del sujeto cognoscente, puede ser conocido, en caso de que ello sea posible, sólo inmediatamente, esto es, sólo por la propia identidad con él.

LA VOLUNTAD COMO LA COSA EN SI

Kant había declarado que el mundo noumenal, siendo racionalmente incognoscible, no es cognoscible en absoluto, aunque admitía que podíamos sospechar en qué debía consistir de acuerdo con las claves que proporcionaban nuestras ideas morales. Señaló, sin

embargo, que un hombre es en sí tanto un fenómeno como un noúmeno, en la medida en que es un cuerpo perceptible en el espacio y el tiempo, relacionado causalmente con otros cuerpos, y un sujeto que percibe, piensa, quiere y actúa. En verdad, Kant pensó que es posible considerar a un hombre y aun que se debería hacerlo, como la causa o fuente última de su propia conducta moral, aun cuando semejante concepción carecería de sentido si se la aplicara a algo que fuera meramente un objeto o fenómeno.

Basándose en esto Schopenhauer sostuvo que de hecho podemos conocer la realidad tal como es en sí porque cada uno de nosotros, en nuestra auténtica naturaleza, es esa realidad. Ciertamente no podemos conocer nuestra genuina naturaleza mediante los sentidos, el entendimiento o la razón, pues éstos sólo atestiguan lo que somos como fenómenos. Sin embargo somos perfectamente conscientes de nuestra naturaleza subyacente, simplemente por nuestra identidad con ella. En lo que a nosotros respecta el velo de Maya está desgarrado y nos aprehendemos a nosotros mismos no mediante los portales distorsionadores del espacio, el tiempo y la causalidad, sino intuitivamente, en nuestra naturaleza auténtica e íntima. Y descubrimos que no somos simplemente un cuerpo físico, animal, ni siquiera éste, junto con el pensamiento o la razón, sino *voluntad*. En verdad, Schopenhauer sostuvo que nuestros pensamientos, no menos que nuestros cuerpos, no son en sí más que expresiones de esta voluntad, que nuestros cuerpos, así como todo comportamiento corporal, voluntario o involuntario, son simplemente el espejo de esta voluntad. Este fue el principio metafísico fundamental de Schopenhauer, la «idea singular» que *El mundo como voluntad y representación*, según su prefacio, iba a expresar. Conocemos como voluntad la realidad última porque nosotros mismos no somos más que una expresión de una voluntad que es idéntica a la voluntad que se halla por debajo de

todos los fenómenos. La grandeza del pensamiento de Schopenhauer radica en la facilidad con que pareció hallar confirmaciones de esta arrolladora afirmación metafísica. Creía tornar inteligible lo que no aclaraban los otros filósofos. Sin la luz de esta hipótesis el mundo le parecía un mero conglomerado de cosas más o menos inconexas, pero entendida como la expresión de la voluntad la totalidad de la naturaleza se volvía inteligible. Las especulaciones de Schopenhauer constituyen, pues, una filosofía unificada en la que encajan cosas diversas como las piezas de un rompecabezas. El mismo comparó este enfoque con el de un criptógrafo o traductor de un alfabeto hasta aquí desconocido, que concluye correctamente que está en posesión de la clave cuando lo que antes carecía de sentido se vuelve de repente inteligible.

Esa voluntad cuya expresión es el mundo y más claramente el mundo orgánico es esencialmente una fuerza primordial, infundada y ciega. El que sea infundada sólo significa que no hay una causa o fuente ulterior de su existencia, como por cierto no puede haberla, puesto que es en sí una realidad última. Decir que es ciega significa que no tiene una meta o fin último distinto de la existencia propiamente dicha. En este sentido Schopenhauer pensó que se podría describirla, aunque un poco engañosamente, como causa de sí misma, una descripción que los teólogos siempre han reservado para Dios, concebido como una realidad última fuera del mundo. La voluntad no existe ni en el espacio ni en el tiempo, pues Schopenhauer los consideró distinciones fenomenales, ni se halla en las relaciones causales habituales con los objetos, por el mismo motivo. En consecuencia sólo hay *una* voluntad, no en el sentido de que se trata de una cosa entre otras, sino más bien en el sentido de que las distinciones de la multiplicidad, que presuponen el espacio y el tiempo fenomenales, no son aplicables a ella. Del mismo modo consideró la voluntad como infinita y eterna, no en el sentido de

que es mayor y más duradera que las otras cosas, sino en el sentido de que se halla por completo más allá de las distinciones temporales y espaciales.

De las demostraciones de la estética trascendental kantiana se sigue con evidencia, pensó Schopenhauer, que no es posible aprehender la naturaleza íntima de la existencia mediante la razón y los sentidos. Pero el que sea posible captarla intuitivamente, dentro del mismo sujeto cognoscente, por la identidad del sujeto con ella, es algo que según él el propio Kant casi había logrado percibir. Por estar situados en la tradición intelectual de la filosofía griega y la ciencia del Renacimiento, podemos considerarnos esencialmente racionalistas, orientados por nuestro pensamiento hacia los fines que hemos examinado y descubierto como buenos. Resumiendo, consideramos que nuestra voluntad está guiada por nuestra reflexión y razón. Platón y Aristóteles pensaron que esta subordinación de los apetitos a la razón es lo que nos vuelve distintivamente humanos, mientras que otros filósofos, Hegel, por ejemplo, nunca pusieron en duda que, cualquiera que sea la naturaleza última de la realidad, al menos es racional. Mas según Schopenhauer la verdad es exactamente la opuesta. El pensamiento y la razón vienen después de la voluntad y emergen mucho más tarde en la vida de la persona, la especie y la evolución de la vida.

Cualesquiera que sean las reservas que podemos tener respecto de la caracterización metafísica de la voluntad en Schopenhauer, con todo habla considerablemente en su favor el hecho de que haya subrayado este aspecto de la naturaleza y contraatacado en esa medida el excesivo racionalismo de sus antecesores. Su voluntarismo tuvo el efecto adicional de resaltar lo que ahora se da por sentado en forma cada vez mayor, a saber, el parentesco del hombre con todos los seres vivientes, un parentesco que los filósofos anteriores habían minimizado o negado totalmente en forma casi unánime y que ahora están

admitiendo a regañadientes quienes desean encontrar en la naturaleza humana una diferencia, no de grado, sino de clase. Asimismo, no puede haber muchas dudas de que fenómenos aparentemente diferentes se vuelven inteligibles a la luz de este voluntarismo, en tanto que la teorías del racionalismo los dejan en la oscuridad. Así el niño llora pidiendo comida mucho antes de tener un concepto de la nutrición y afirma su voluntad de vivir mucho antes de tener una idea de lo que la vida puede ofrecerle. Las arañas tejen sus primorosas y finísimas telarañas de acuerdo con los más puros principios de la ingeniería estructural y las hormigas león excavan sus trampas sin ningún conocimiento de los insectos que caerán en ellas. Los guía el instinto que Schopenhauer interpretó como comparable con el motivo o la voluntad, aunque no acompañado por la razón. Los pájaros construyen sus nidos, algunas veces después de atravesar continentes para hacerlo, sin haber visto nunca los huevos. Las metas de los hombres emergen del mismo modo, declaró Schopenhauer, con estricta uniformidad a lo largo de la historia, antes de que se tenga una idea clara de lo que son o de su valor o inutilidad. Por último, con el desarrollo de la inteligencia no examinamos varios fines posibles y luego escogemos alguno entre estos para realizarlo. Por el contrario, según Schopenhauer, primero queremos nuestros fines y declaramos que son buenos simplemente porque se los quiere. Luego buscamos cualquier medio que los lleve a cabo. Todo hombre, por ejemplo, al igual que cualquier ser viviente, naturalmente quiere la vida y la perpetuación de ésta, tanto a través de él mismo como de su descendencia, sin pensar en absoluto si eso es bueno o no. A Schopenhauer le llamó la atención el hecho de que un hombre aún desea la vida a pesar de cualquier prueba en el sentido de que no es buena y con su último aliento boquea por otro, así como los peces, arrojados sobre la tierra boquean por el aire que los está asfixiando y

aún siguen haciéndolo después de habérselos decapitado. Un hombre, solo entre todas las otras criaturas, puede a veces quitarse la vida en un momento de locura o desesperación, pero la voluntad que se encuentra en cada célula de su cuerpo protesta de todos modos, instando a la vida hasta tanto sea posible alentar una pizca de la misma. Por eso un criminal decapitado, ejecutado en forma irrevocable, tiembla todavía cuando por fin se arroja la tierra sobre él [1]. Por eso la gallina decapitada aletea repulsivamente, menguando sólo gradualmente la voluntad de vivir, aun en vista de su suerte. La cabeza de la hormiga australiana, observa Schopenhauer, a veces ataca su propio tórax y abdomen seccionados como su enemigo más próximo, mientras que éstos se defienden bravamente con su aguijón, pues tan grande es la determinación de cualquier cosa de vivir a toda costa. El mendigo, oprimido por la indigencia, su cuerpo acribillado por la enfermedad, destruidos algunos de sus sentidos, aún se aferra a la vida con el ahínco de un joven, como si esperara una emancipación que sin embargo sabe que no ha de venir. Schopenhauer comprobó cómo los hombres contemplan con instintivo sobresalto y temor los preparativos deliberados para la ejecución de una persona y se regocijan si se suspende la ejecución de la sentencia, con anterioridad a cualquier consideración sobre el valor de la vida que está en juego y, a veces, con claro conocimiento de su indignidad. Nos sobrecoge la fascinación y la angustia a la vista de un suicidio inminente, aun sabiendo que cientos mueren diariamente a nuestro alrededor. A veces se mantiene en suspenso a toda una nación cuando los hombres luchan contra el tiempo y dificultades agobiantes para salvar a un niño que hasta entonces era desconocido

[1] Véase Albert Camus, «Reflections on the Guillotine», en *Resistance, Rebellion and Death* (Nueva York, 1961), páginas 183-184.

y del que nunca más se volverá a oír. En esas otras vidas vemos, sin ninguna reflexión, la expresión de nuestras propias naturalezas y en su extinción vemos la frustración, no del deseo de las grandes satisfacciones del mundo, que ni siquiera se nos ocurren, sino simplemente la voluntad de vivir que es idéntica en todos.

LA VOLUNTAD EN LA NATURALEZA

La voluntad que constituye la naturaleza auténtica del hombre es también, según lo creyó Schopenhauer, el secreto de la existencia en sí, el noúmeno que se objetiva en la totalidad de los fenómenos que llamamos mundo. Por eso pensó que proporcionaba una explicación última o metafísica de la existencia. La ciencia empírica, señaló, no suministra ni busca explicaciones últimas, pues sólo se ocupa de las relaciones que existen entre las cosas observables en la naturaleza. Explica fenómenos particulares en función de sus relaciones con otros fenómenos, pero no explica los fenómenos en sí. Por consiguiente no hay sitio en la ciencia para el concepto de noúmeno o causa última, que es, por lo tanto, un concepto metafísico. La ciencia y la filosofía no ofrecen, pues, explicaciones rivales, sino más bien explicaciones en niveles diferentes, pues nada hay en la filosofía de Schopenhauer que arroje dudas sobre las conexiones descubribles entre los fenómenos.

Por eso las explicaciones puramente físicas, según la terminología de Schopenhauer, son o bien *morfológicas*, esto es, descriptivas de las cosas, o bien *etiológicas*, esto es, descriptivas de las relaciones (en particular las causales) entre las cosas, cuya uniformidad se expresa en forma de leyes de la naturaleza. La combustión, por ejemplo, puede ser explicada morfológicamente como un proceso de rápida oxidación. Por otra parte, es posible explicar etiológica-

mente ejemplos dados de combustión —la inflamación de un fósforo dado en un lugar y tiempo determinados— en función de ciertos cambios precedentes suficientes para producirlos. Del mismo modo un fisiólogo de plantas puede explicar morfológicamente un roble y explicar etiológicamente la existencia de un roble particular en función de la bellota a partir de la cual surgió y las condiciones en las que brotó y creció. En esos casos no se alcanza ni se busca una explicación última, pues aún podemos preguntarnos, por ejemplo, por qué un roble u otra cosa se origina en esas condiciones, por qué hay un mundo fenomenal después de todo, por qué el mundo asume las formas que asume y en qué descansan las fuerzas y cambios que exhibe.

Esos problemas de explicación última siempre han tenido respuestas teológicas. Así se postula a Dios como un ser, separado del mundo y poseedor de inteligencia, poder y, por supuesto, benevolencia. Se da por sentado que ha creado el mundo de la nada, le ha impartido movimiento y, orientado por los principios eternos de la bondad, ha dispuesto el todo y las partes en armonía con un propósito invariable. Ahora bien, la explicación metafísica de Schopenhauer no difiere totalmente de ésta, a no ser porque en su filosofía la causa última está despojada de las cualidades que la convertirían en divina y por lo tanto se la denomina voluntad antes que divinidad. Así se considera que la voluntad es incausada o, lo que es lo mismo, la fuente de su propia existencia. Se declara que trasciende las distinciones fenomenales de espacio, tiempo y causalidad. Se sostiene que es poderosa —incluso omnipotente, por cierto— y que es la fuente última de todo movimiento y cambio. Dota a todas las cosas y muy manifiestamente a los seres vivientes con sus formas y capacidades. Las propiedades que Schopenhauer negó a la voluntad, pero que serían esenciales para Dios tal como lo conciben los teólogos, son la benevolencia, el propó-

sito inteligente y la existencia separada. Schopenhauer consideró que la voluntad y la naturaleza fenomenar eran coevas, de tal modo que ninguna de las dos podía existir separada e independientemente de la otra. En tanto que es posible comprender todo plan y propósito en la naturaleza como expresión de la voluntad, se juzga a ésta como ciega, esto es, carente de un propósito último, bueno o malo, fuera de la vida y la existencia propiamente dichas. Schopenhauer consideró aun la naturaleza como la creación de la voluntad, excepto que no se trata de una creación en el tiempo, pues la vida y la existencia están eternamente aseguradas a la voluntad. Estimó que esa actividad creadora era libre, en el sentido original de la palabra, pues la voluntad, siendo una causa última no puede estar sometida a ninguna determinación exterior.

De este modo la filosofía de Schopenhauer encarna lo que en la teología tradicional se considera metafísicamente explicativo y elimina únicamente lo que creyó que no sugería la experiencia, en particular las ideas de inteligencia y propósito benévolo. Pensó que su metafísica iba a ser corroborada por toda nuestra experiencia y por la ciencia, cuanto más nos revele, pero en particular por las formas de los seres vivientes, que consideró que en todos los casos eran los auténticos espejos de la voluntad manifestada en ellos.

Ninguna forma viviente, observó Schopenhauer, es demasiado caprichosa para que la naturaleza lo intente como expresión de la voluntad. Todas las criaturas han asumido exactamente las formas que expresan sus voluntades y caracteres y se le manifestaron a medida que esas mismas voluntades se volvían visibles. Esas formas visibles de los animales le parecieron estar relacionadas con aquellos aspectos de su medio ambiente que son los objetos de sus voluntades, exactamente del mismo modo que un acto de voluntad está vinculado con su motivo o propósi-

to. Por eso las cabezas de la mayoría de las bestias están orientadas hacia la tierra, en la que yacen los objetos de sus voluntades, mientras que las excepciones a esto buscan su comida en los árboles o el aire. Las aves acuáticas que andan en las aguas bajas y buscan su alimento en los lechos barrosos tienen patas alargadas y, correspondientemente, cuellos fantásticamente estirados, mientras que las aves de rapiña tienen garras, junto con picos agudos y sistemas digestivos que hacen juego con ellas. Algunas criaturas intentan perpetuar su existencia mediante el ataque, otras mediante el vuelo, algunas mediante el mimetismo y así sucesivamente. En cada una encontramos exactamente la forma y estructura que corresponden a esa voluntad y carácter. La timidez está perfectamente encarnada en la liebre, cuyas orejas son grotescamente alargadas para captar cualquier sonido amenazador y cuyas patas están perfectamente hechas para la huida y la retirada rápida. La rapacidad se expresa en toda clase de halcones y criaturas de rapiña, que por su misma naturaleza obran en perfecta conformidad con sus estructuras. Difícilmente se haya dado algo a los seres vivientes superficialmente, pues cada órgano está al servicio de los fines con que los dotan sus voluntades y despliega visiblemente esos fines delante de nosotros. El oso hormiguero tropical posee garras fuertes, semejantes a palas, una trompa horriblemente alargada, una estrecha lengua glutinosa y carece de dientes, estando orientado en todo sentido hacia los hormigueros que le proporcionan su alimento. Si descubriera los restos de una criatura semejante de aquí a varias edades, especuló Schopenhauer, una raza de hombres que no conociera las hormigas y termitas, les parecería un misterio, un incomprensible aborto de la naturaleza. Para nosotros, en cambio, su perfecta adaptación a su propósito es tan manifiesta que nos parece la expresión de una voluntad en relación con su motivo, exactamente lo que espera-

mos que sea tan pronto como conocemos su modo de vida. Este animal quiere la destrucción de los hormigueros sin plan, razón o premeditación, y esta voluntad encuentra su expresión en la forma, capacidades e instintos precisos que exhibe la criatura.

Esta es, por supuesto, una de las afirmaciones más polemísticas de Schopenhauer. Los hombres de ciencia, desde el siglo XVII, han sospechado de todo intento de describir los fenómenos biológicos teleológicamente, una sospecha que ha sido llevada a tal extremo que muchos psicólogos contemporáneos se esfuerzan por explicar aun el comportamiento humano según los modelos no finalistas de la física y la química. Es opinión generalizada que se logran explicaciones no finalistas de las criaturas vivientes cuando se las describe etiológica y mecánicamente, esto es, de acuerdo con causas y efectos, sin recurrir a expresiones como «a fin de» y todas las restantes que sugieren un propósito, designio o motivo. Así, en lugar de decir a la manera de Schopenhauer que el oso hormiguero tiene una lengua glutinosa *a fin de* devorar hormigas y termitas, se puede decir, según se pretende, que devora de hecho hormigas y termitas *porque* posee semejante lengua. En forma análoga, se sostiene que cierta ave acuática se alimenta en los lechos de los arroyos sólo *porque* ha adquirido casualmente patas colgantes que se lo permiten y no que poseen semejantes patas *a fin de* alimentarse de ese modo. En verdad, el significado principal de la obra de Darwin radica en que pareció, y aún parece a muchos, haber proporcionado precisamente esa clase de explicaciones no finalistas y con todo apropiadas.

Si bien esas descripciones son indudablemente adecuadas para la comprensión de las cosas inanimadas, le parecieron a Schopenhauer, como han parecido a muchos otros, completamente inadecuadas para la comprensión de los seres vivientes. Ciertamente podemos decir que la nieve se derrite porque el sol la

calienta, sin suponer que el sol brilla a fin de alcanzar semejantes resultados; mas los conceptos de propósitos o fines le parecieron a Schopenhauer necesarios para la teleología manifiesta de los seres vivientes. En verdad, parece forzado suponer que el niñito llora pidiendo alimento y mama simplemente porque se encuentra en posesión de una boca y cuerdas vocales. Difícilmente podemos dejar de suponer que, en cierto sentido, a causa de que necesita alimento tiene una voz para hacerlo saber y una boca y un sistema digestivo mediante los cuales puede recibirlo. Del mismo modo, su madre lo alimenta y posee los medios para hacerlo, a fin de que pueda vivir. Cualquiera que sea la teoría especulativa de la naturaleza que respaldemos, difícilmente podamos dejar de considerar la cuestión de este modo. Y así ocurre, pensó Schopenhauer, en el caso de todas las criaturas vivientes. No encontramos meras adaptaciones contingentes de esta o aquella parte a algún aspecto del medio ambiente. Encontramos la adaptación de todo el organismo a algún fin o propósito, que sugiere que la estructura de un animal, que es compleja, resulta del modo de vida singular que en cierto sentido se quiere y no viceversa. Esta aparente orientación de *todo* el organismo animal hacia un fin singular le pareció a Schopenhauer sumamente significativa. Una teoría no finalista podría explicar una adaptación particular de una especie dada en función de ideas como la variación accidental, la sobrevivencia del más apto, etc., pero le pareció increíble a Schopenhauer, fuera de toda consideración seria, suponer que la compleja estructura de cualquier animal pudiera, aun de resultas de millones de accidentes ocurridos durante edades de tiempo, asumir precisamente aquellas relaciones recíprocas que otorgarían a su poseedor, en forma totalmente accidental, ese modo de vida singular que se descubre que lleva. Un halcón, por ejemplo, no sólo tiene garras para devorar a seres más pequeños, sino un

pico correspondientemente eficaz, un sistema digestivo apropiado, ojos agudos y todas sus partes están mutuamente adaptadas para el vuelo y la persecución rápidos. Tal vez sea creíble que una de esas estructuras haya resultado de las operaciones accidentales de la naturaleza y que entonces el animal haya llegado a utilizarla meramente por poseerla, mas no le parecía creíble a Schopenhauer que una combinación semejante de estructuras, todas al servicio de un fin singular evidente, pudieran tener ese origen accidental. Ello le parecía aún menos creíble si se suponía que esos accidentes se multiplicaban indefinidamente. Halló la corroboración de esa duda en la estructura de cada animal. Un notable ejemplo al caso es el ciervo volante. Este insecto, al transformarse de larva en escarabajo adulto dentro de la cavidad preparada de un tronco, deja en la madera un espacio vacío que constituye su lugar de alojamiento, y este espacio convenientemente adaptado aloja posteriormente el inmenso cuerno que se forma entonces en la cabeza del insecto. Es difícil suponer, señaló Schopenhauer, que el cuerno aparezca simplemente porque el insecto dejó por casualidad un espacio en ese lugar. Antes bien, debemos suponer que se preparó el espacio precisamente para que el cuerno pudiera formarse. Schopenhauer no pudo evitar la tentación de hallar en estos y parecidos fenómenos algo por lo menos análogo a un motivo o fin y un acto de voluntad con el que está relacionado. Generalizando esos ejemplos, señaló que lo que se encuentra invariablemente en todos los seres vivientes es una estructura más o menos primorosamente adaptada a un modo de vida y casi nunca un modo de vida que luego se adapta a cualquier estructura que este o aquel animal llega a poseer o adquirir.

Ciertamente se puede criticar la explicación que Schopenhauer diera de las formas animales como objetivaciones de la voluntad por ser científicamente infructuosa, es decir, porque no se trata de una ley

de la naturaleza o de una teoría a partir de la cual sea posible deducir leyes o hacer predicciones. Esto es cierto, mas no viene al caso, pues la teoría de Schopenhauer pretende ser una explicación metafísica de ciertos fenómenos y no una ley etiológica que vincula fenómenos entre sí. Si, como pretende, los seres vivientes son la objetivación de una voluntad que es ciega, no condicionada por los fenómenos y, por consiguiente, no predecible, difícilmente sorprenda que esta afirmación sea inútil a los efectos de la predicción. Quizá resulte importante señalar, asimismo, que aun Darwin, que según la opinión generalizada desterró totalmente la teleología de la naturaleza, no pudo prescindir de ella. En la base de su teoría se encuentra el concepto de la «lucha por la sobrevivencia». Si éste difiere en forma significativa de lo que Schopenhauer denominó «la voluntad de vivir», nos resulta difícil percibir en qué consiste la diferencia.

EL SINSENTIDO DE LA VIDA

Al llamar «ciega» a la voluntad Schopenhauer sólo quiso decir que no tenía otro fin que la perpetuación y multiplicación de la vida misma y consideró que la vida, en contraposición con el vivir *para* algo, era la esencia del sinsentido o de lo que a veces denominaba «vanidad». Este sinsentido nos elude en tanto tenemos grandes metas que reclaman nuestra atención o proyectos en los que podemos ejercer nuestras voluntades y egoísmo, pues suponemos que esos proyectos nos mueven por su propio valor. No consideramos la posibilidad de que se los juzga valiosos sólo porque se los busca ciegamente y sin una justificación última. Así se crea una ilusión, pensó Schopenhauer, que nos impone nuestra propia naturaleza y que la filosofía puede mostrar, mas de la cual no puede liberarnos. En tanto un hombre quiere, como

es su naturaleza hacerlo, persigue desesperadamente la satisfacción de los deseos con que lo dota su naturaleza, a pesar de cualquier consideración intelectual sobre su falta de mérito y la vanidad de perseguirlos.

Un ejemplo muy bueno de esta idea es el antiguo mito de Sísifo. Sísifo, según esta historia, fue condenado por los dioses a un destino consistente en hacer rodar una pesada piedra hasta la cima de una colina, volviendo a rodar siempre la piedra hasta el pie, para ser nuevamente empujada hasta la cima por Sísifo, eternamente. Tal vez nada mejor que esta imagen para mostrar la idea del trabajo vano, carente de sentido. Tampoco se desprende su sinsentido del hecho de que es oneroso, pues los esfuerzos de Sísifo no hubieran sido más valiosos si los dioses lo hubieran dotado con un deseo irresistible de realizarlos. Su trabajo seguiría siendo el mismo, mas su actitud sería diferente. Ya no se sentiría condenado, sino que experimentaría, por el contrario, un deseo profundo de proseguir, con todas sus fuerzas, esa tarea absurda e interminable y se consideraría libre en tanto nada se lo obstaculizara. Por consiguiente, gracias a una ilusión engendrada por su voluntad, consideraría que su proyecto es bueno, a pesar de su carácter interminable y su vanidad, y digno de todo su esfuerzo.

Sin embargo no hace falta recurrir a la mitología para ejemplificar esta idea, pues Schopenhauer creyó que todo lo que nos rodea lo proclama y que a menudo la mejor manera de contemplar la existencia humana es comparándola con el inmenso panorama de vida inhumana que se halla a nuestro alrededor. De este modo, en algunas regiones, los bosques se llenan cada año con caccipollas, más correctamente denominadas efímeras, que surgen repentinamente de los lagos y arroyos. En pocos días cubren el suelo con sus cadáveres, habiendo cumplido en el ínterin lo único para que fueron engendrados: diseminar in-

numerables huevos para que esta escena pudiera volver a repetirse brevemente. Algunos insectos moran en la oscuridad de la tierra durante años; finalmente unos pocos emergen para un breve vuelo a la luz del sol y para depositar sus huevos, sólo para que un número mayor pudiera encuevarse nuevamente durante años, para repetir este episodio inútil eternamente. Los arenques y salmones aparecen desde el océano cada primavera, agitando violentamente desconocidos arroyos de agua dulce, luchando contra los torrentes y todo obstáculo, chocando entre sí con salvaje desesperación, ajenos a los cientos de enemigos que se alinean en las orillas para capturarlos a voluntad, estimulados al desove sólo para asegurar que el ciclo de este absurdo espectáculo no cese. Schopenhauer halló abreviado este rasgo básico de la vida en el topo. Este animal cava en la oscuridad durante toda su existencia, peligrando en el momento en que se asoma, alimentándose con gusanos que sólo pueden nutrirlo a través de otro momento de esfuerzos. A Schopenhauer le pareció que el mismo drama, la misma ley, la misma voluntad primordial de vivir y de perpetuar la vida por la vida misma se repetía en toda especie. Todo ser viviente responde a un impulso que le fue impuesto sin ninguna elección, como si estuviera inspirado por algún dios, siempre para apoderarse de más vida y para llenar toda la naturaleza con su propia especie, pero sin tener una justificación última en absoluto.

Schopenhauer pensó que la falta de finalidad o la vanidad de este esforzarse no se manifiesta totalmente, sin embargo, hasta que no observemos que las producciones de la naturaleza son carentes de esfuerzo y que ningún ser viviente particular, considerado por sí solo, tiene significado aparte de su propia voluntad de vivir. Extrayendo la reflexión de Platón, expresó esta idea diciendo que la naturaleza sólo cuida de las formas y especies de las cosas y que siente total indiferencia por sus miembros. La vida

siempre está afirmada a la voluntad, aun si se la arranca de sus encarnaciones vivientes con la misma casualidad con que fue otorgada originariamente. La vida, tanto humana como subhumana, surge con tal profusión como para hacer vacilar nuestro pensamiento y sin embargo se la arroja en la nada como por un capricho. Las criaturas de las que acabamos de hablar perecen a veces masivamente como por una señal, pero sin percibirla, y muy pronto todo está como si nada hubiera ocurrido. La naturaleza sigue presentando la misma apariencia general y la especie persiste inalterada. Schopenhauer comparó la vida del hombre con el viaje de alguien que está guiando una balsa sobre rápidos veloces y turbulentos, luchando por evitar cada bajío y roca a lo largo de todo el recorrido del viaje, sólo para llegar al acantilado al final, del que se lo arroja a la nada eterna. Descubrió que la vida del hombre y de toda otra criatura es fundamentalmente una lucha contra la muerte y sin embargo el tiempo por su cuenta precipita a cada ser viviente hacia su muerte como su única posible meta última. Si uno pudiera volver a entrar en el mundo, poseyendo las facultades necesarias para apreciar lo que descubrió, podría contemplar una de las obras vivientes de la naturaleza, ya sea un hombre o una despreciable mosca, sólo con reverente admiración. Le parecería tan exquisitamente ideada, tan cuidadosamente armonizada en todas sus partes, tan delicadamente ajustada a sus propósitos, una obra de artificio tan elaborada, como para hacerla parecer alguna clase de fin último. Sin embargo esa cosa particular según la filosofía de Schopenhauer, no es más que una expresión carente de esfuerzo de una voluntad infinita y que no tiene ningún valor en la naturaleza, pues el más mínimo capricho la destruye. Innumerables criaturas perecen en los bosques a causa de una chispa accidental y los animales pequeños juegan cándidamente entre las omnipresentes amenazas que los extinguen de un

solo golpe. Estamos tan acostumbrados a considerar la vida animal de este modo que ya no vemos nada incongruente en ella; sin embargo Schopenhauer sostuvo que lo mismo ocurre con la vida humana. Si declaramos que la naturaleza humana tiene algún valor trascendente especial —que es, en términos kantianos, un «fin en sí»—, ello se debe a las racionalizaciones de nuestras esperanzas. No se debe a las lecciones de la naturaleza y la historia, pues éstas nos contradicen diariamente. A menudo un hombre es derribado en la plenitud de sus poderes por una bacteria; una civilización pierde a uno de sus genios por una trivial jugarreta del destino; los terremotos suprimen ciudades; millones son sacrificados por el capricho de un tirano y sus cuerpos son apilados en fosos e incinerados como langostas. Y, con todo, a la brevedad todo está como si nada hubiera ocurrido, persistiendo la voluntad de vivir en los que quedan totalmente intacta. Los hombres alegan que la vida humana es un bien singular, incluso la imagen de algo divino, a pesar del testimonio que tienen constantemente ante ellos. No se dan cuenta, pensó Schopenhauer, que esta misma declaración no surge de otra cosa que su voluntad de vivir, que comparten con todos los seres vivientes, y que estando la vida siempre asegurada a esta voluntad, ninguna vida individual tiene la más mínima importancia o valor intrínseco.

RELIGION

Le pareció a Schopenhauer que la vanidad de la vida era el testimonio de la experiencia, y sin embargo todas las religiones y metafísicas populares del hombre la han negado. Han tenido su origen, pensó Schopenhauer, en la misma necesidad de negarla. Los teólogos dicen que sólo el hombre entre todas las criaturas tiene un valor singular o trascendente

que no se puede comparar con ninguna otra cosa. Afirman que todo hombre particular tiene un alma creada de la nada por un dios, que esa alma no sólo lo bendice con una chispa de la naturaleza divina, poniéndolo de ese modo aparte como una imagen de Dios, sino también que le asegura, sólo a él entre las criaturas, una oportunidad para una vida eterna. Los filósofos, siguiendo estas fantasías, inventan argumentos para demostrar que lo que hallamos efectivamente en el mundo no constituye un indicio real de lo que allí está ocurriendo. Afirman que la mente o alma racional del hombre le otorga una clase de libertad, un *liberum arbitrium indifferentiae*, que ninguna otra cosa posee en el mundo; que puede emplear esta libertad para la persecución del bien o del mal; y que a diferencia de cualquier otra cosa, posee un sentido o conciencia moral única mediante la cual establece la distinción entre el bien y el mal morales. Luego tratan de reconciliar lo que encontramos en el mundo con lo que la religión declara que deberíamos hallar, declarando que lo primero es algo ilusorio. Leibniz describió aun el mundo como el mejor de los posibles o precisamente lo que deberíamos esperar que creara un dios sabio y benévolo. En resumen, lo que Schopenhauer encontró en la religión y la metafísica populares es la negación de los hechos de experiencia más penetrantes e inerradicables, una negación que convierte la *fe* o la creencia en cosas invisibles en la mayor de las virtudes religiosas.

Cuando los fundadores de las religiones mundiales, como Gautama, Buda o Jesucristo, penetran más allá de semejantes racionalizaciones de la esperanza y declaran que el mundo está infectado con el sufrimiento y el mal y que la voluntad del hombre es la fuente de una parte de ese mal, las sucesivas generaciones de discípulos y epígonos muy pronto envuelven sus enseñanzas en un rosado optimismo hasta que, en sus manos, se convierten fundamentalmen-

te en lo opuesto de lo que fueron originalmente. Schopenhauer consideró que las enseñanzas originales del cristianismo, así como de las religiones orientales, eran absolutamente pesimistas, señalando que el mismo símbolo del cristianismo es un instrumento de tortura.

Esta distorsión religiosa de las cosas y la facilidad con que los hombres abrazan la fe para recibirla pueden explicarse, pensó Schopenhauer, a través de la comprensión de la naturaleza humana como la expresión de la voluntad, pues la voluntad es una voluntad de vivir y por lo tanto sólo puede ser satisfecha con la promesa de una vida eterna. La idea de que uno vive y desea tan profundamente la vida frente a toda amenaza y obstáculo, sólo para afrontar al final la inevitable aniquilación, hace retroceder a cada persona con terror. Difícilmente la absoluta certeza de esto lo torne menos terrible para él. Precisamente de esta calamidad extrae la religión la esperanza de salvación y en esta esperanza descansa toda su fuerza y atractivo. Muy poco importa que sus afirmaciones sean contrarias a la razón y experiencia, frente a un atractivo casi irresistible para la voluntad. Por consiguiente constituye una distorsión ingenua, pensó, considerar que la religión representa el intento del hombre de suplementar su conocimiento y explicar lo que su experiencia del mundo deja como misterioso, como si nuestro propósito principal fuera el conocer y no el querer. Las ideas respecto de los dioses no surgen originariamente en las mentes de los hombres como respuestas a problemas especulativos sobre el mundo y los cielos. Surgen como las ideas de posibles liberadores de lo que los hombres instintivamente temen: la frustración última y total de la voluntad en la muerte. La naturaleza enseña con suma energía que la aniquilación de cualquier cosa particular tiene poca importancia, que un hombre no representa una excepción a esto y que la posesión de la existencia es sumamente temporaria. Pero

la voluntad de cada hombre declara con el mismo vigor que, al menos en su caso, no será así. En la naturaleza no encontramos ninguna promesa de que no sea así y hallamos, en verdad, la seguridad más clara de que sí lo es. Por eso los hombres inventan sus dioses, precisamente como los seres que pueden trastornar ese veredicto de la naturaleza y vencerla desde la tumba. Luego los teólogos dotan a esos dioses con todos los poderes que lo hagan posible, siendo esto, en verdad, lo fundamental de la tarea teológica. Si los hombres llegaran a convencerse de su mortalidad, señaló Schopenhauer, por las claras pruebas de la ciencia y de su propia experiencia, su vívido interés en la religión se esfumaría junto con esa convicción. De hecho no es posible que llegaran a convencerse de ese modo, sin embargo, pues no se han convencido, a pesar del hecho de que la mortalidad humana ha sido establecida desde hace tiempo tan claramente como puede serlo cualquier conclusión de la ciencia. Y del mismo modo, observó Schopenhauer, si de alguna manera se descubriera un medio por el cual fuera posible asegurar automáticamente a todo hombre una vida eterna, la religión perdería inmediatamente todo su interés, pues se habría vuelto superflua para la necesidad que la evocó originalmente.

MUERTE

La muerte de cualquier persona, de la que la religión promete redimirla, no se puede considerar, sin embargo, como un mal en la filosofía de Schopenhauer. Sólo lo parece a la voluntad ignorante. Como lo señalaron Lucrecio y otros, la muerte, si es lo que tan claramente parece ser, simplemente representa el comienzo de la eterna inexistencia y obviamente nadie puede padecer el mal por su mero no ser. Para que algo sufra, la primera condición es

que exista. El que transcurra una eternidad durante la cual esta o aquella persona ya no exista no puede en sí ser una fuente mayor de angustia, si se considera la cuestión racionalmente, que el que una eternidad haya pasado antes que surgiera esa persona, pues los dos estados son perfectamente idénticos y perfectamente vacuos. Con seguridad cada uno de nosotros se convierte en polvo, pero éste no es diferente del polvo a partir del cual nacimos. Sabemos que hubo un tiempo infinito antes de que naciéramos y contemplamos esa eterna inexistencia con completa ecuanimidad. La voluntad que entonces halló su expresión en nosotros no encuentra ningún modo de cambiarlo y, en verdad, nosotros no tenemos ningún deseo de hacerlo. Pero una vez que tenemos vida y estamos henchidos de la voluntad de vivir, la eterna vacuidad que nos aguarda en la muerte nos llena con un temor irreflexivo, como si este impotente espectro contuviera algo insuperablemente espantoso. Tampoco es el dolor de la muerte lo que teme el hombre, pues todos los sufrimientos pertenecen a la vida y se hallan claramente más acá de la muerte; además, los hombres se aferran a menudo a la vida a través del tormento más espantoso y con su último aliento agónico tratan de conseguir otro. Los clérigos y poetas declaman sobre la tristeza e incluso la injusticia, pensando en el espíritu o alma de un hombre que se hunde con él en la oscuridad de la tumba y por eso están movidos a declarar que no debe ser así, que Dios no puede permitir con justicia que así sea. No logran comprender, señaló Schopenhauer, que la misma injusticia y tristeza, de haberla, seguiría al pensamiento de que la misma alma o espíritu no existiera en ese tiempo infinito anterior a su emergencia. Sin embargo nunca dicen que no debe ser así o que Dios no permitiría que eso fuera así, ni perciben la más mínima tristeza o injusticia en el hecho evidente de que es así.

La muerte, observó Schopenhauer, no es más que

la disolución del organismo particular y ese individuo es sólo una cosa fenoménica y no una realidad última. La naturaleza íntima del individuo, la voluntad que subyace y encuentra su expresión en él, no es en absoluto la cosa particular, pues se encuentra más allá de las distinciones de espacio y tiempo. Por lo tanto la muerte de ésta no la toca y evidentemente es indestructible en su misma naturaleza, estando la vida siempre asegurada a ella. Nosotros, los hombres, somos como los sueños que surgen y se desvanecen en la noche, mientras que el soñador permanece en el ínterin totalmente inmodificado por esta procesión que atraviesa su conciencia. En el nacimiento de un hombre vemos la expresión de una voluntad en un cuerpo animal. En su muerte vemos la disolución final de esa expresión finita, mas no hay una muerte de la voluntad propiamente dicha que se manifestó en este caso tan brevemente. Por consiguiente, cuando suponemos que en la muerte perece la propia alma, el yo o auténtica naturaleza íntima, mientras que el mundo perdura, estamos invirtiendo el orden real de las cosas. Schopenhauer sostuvo que lo que perece con nuestro cuerpo y cerebro es nuestro mundo, como fenómeno, mientras que su auténtica naturaleza, que no es una cosa fenomenal, particular, permanece intacta.

La convicción de Schopenhauer de que la muerte es una ilusión no brinda, por supuesto, ninguna tranquilidad en absoluto a quienes temen la perspectiva de su propia decadencia inevitable. Parece claro que el motivo de ello está en que cada hombre anhela la perpetuación de su propia identidad individual y Schopenhauer sostuvo, en realidad, que esa identidad es una ilusión, que la distinción que un hombre establece entre él mismo y las otras cosas no constituye una distinción real y por ende que la indestructibilidad de la misma voluntad es la garantía más elevada de la indestructibilidad de la auténtica naturaleza de cualquier hombre. Ahora bien, por muy

dudoso que pudiera parecer esto como principio metafísico y por muy poco pertinente que pueda parecer para el cuidado que cada hombre tiene por su propio ser y su relativa indiferencia ante la perpetuación de otras vidas que no sean la suya, debería destacarse que los restantes filósofos nunca han aclarado muy bien el concepto de la muerte y que el concepto de la identidad de una cosa, sea de un hombre u otra entidad, resulta similarmente vago y paradójico. Algunos filósofos, como Locke, sostuvieron que la identidad personal no es más que la consecuencia de los recuerdos, mientras que otros han insistido en que los recuerdos, que se reconocen como propios, sólo son la consecuencia de una identidad personal que ya se presupone. En todo caso, aparentemente no existe ningún consenso entre los filósofos en cuanto a qué es esta absoluta identidad individual y ésta es al menos una razón negativa para sospechar que Schopenhauer quizá tuviera razón al sostener que no existe ni siquiera, que se trata de una idea forjada por el propio pensamiento del hombre. Se podría suponer que la idea de la identidad individual de una cosa sería clara tal como se la aplica a entes más sencillos que una persona, pero también esto resulta dudoso. Muchas plantas y organismos simples y por cierto los componentes de la célula de todo ser viviente se multiplican simplemente mediante la división en mitades y aquí resulta bastante manifiesto que no se crea nada nuevo. En cambio, tal como lo expresaría Schopenhauer, algo ya existente recibe una nueva variación fenomenal. Cuando una de esas mitades, considerada ahora más o menos arbitrariamente como un individuo por derecho propio, perece y la otra vuelve a dividirse —un proceso que se desarrolla perpetuamente en todo nuestro cuerpo y en toda la naturaleza y que expresa la esencia de todo crecimiento y reproducción— no suponemos que algo haya sido realmente aniquilado o se haya creado otra cosa, sino

sólo que lo que ya existía se ha expresado en una nueva ordenación. Considerada de este modo, la muerte de cualquier ser no se muestra como un acontecimiento singular y final, sino como un proceso que comienza con el nacimiento. La perpetua renovación, ganancia y pérdida, crecimiento y decadencia, son inherentes a todo ser viviente. Del mismo modo, nuestro nacimiento no se da como un comienzo repentino de lo que anteriormente carecía de realidad, sino simplemente como un acontecimiento dramático en una historia que no tenía comienzo y que se remonta hasta el comienzo del tiempo. Así como nuestro alimento inanimado se convierte en parte de nuestra sustancia viviente, nuestro excremento muerto deja de serlo. En estos procesos triviales puede revelarse toda la naturaleza del nacimiento y la muerte, como modificaciones dentro de un proceso de cambio carente de comienzo e interminable o, según la filosofía de Schopenhauer, como variaciones sobre una vida o voluntad que son inmutables. Nada comienza absolutamente, nada acaba absolutamente, y aquello que se expresa en todo cambio, aquello que es la realidad en sí, no cambia en absoluto, según Schopenhauer. Esta idea de la unidad en la multiplicidad es tan antigua como la filosofía y por difícil que nos resulte comprenderla, esa dificultad no debería cegarnos respecto de las dificultades de negarla.

LA METAFISICA DEL AMOR SEXUAL

La incesante proliferación de la vida, su infinita multiplicación y la urgencia con que la persigue todo lo viviente le parecieron a Schopenhauer un misterio sobre el que los filósofos anteriores habían arrojado poca luz. Con cuánta rapidez, pensó Schopenhauer, se disuelve el misterio y se presenta la explicación cuando penetramos más allá de los fenómenos en la

voluntad subyacente. Descubrimos que todo ser viviente, como nosotros mismos, está movido por un impulso irracional, consciente o no, de perpetuarse. Pero mucho más extraordinaria es la determinación de cada cosa de perpetuar su especie. Schopenhauer consideró que ese impulso era esencialmente idéntico en todos los seres vivientes, incluyendo a los que no tienen conciencia o sentimiento, y que era el objetivo propiamente dicho de la voluntad. Algunas criaturas perecen en el acto de la procreación o muy poco después, mientras que todas las cosas parecen orientar la mayor parte de su energía vital, en un sentido u otro, hacia ese fin. Por eso Platón consideró correctamente el *eros* como una aspiración a la vida inmortal, pero se equivocó, según Schopenhauer, al suponer que el *eros* es la inspiración para alcanzar alguna meta que el intelecto y la razón podrían contemplar. No se nos arrastra hacia ninguna meta existente, sino que se nos empuja hacia una meta que es meramente el producto de ese impulso.

Schopenhauer encontró desplegado en todos los seres vivientes, en su respuesta al impulso sexual, una servidumbre respecto de algo totalmente desconocido para ellos y le pareció que los seres humanos no constituían una excepción. Contemplamos con divertida fascinación el comportamiento de los adolescentes a medida que esos deseos comienzan a hacerse sentir incomprensivamente pero con apremio. El deseo sexual, en todas sus innúmeras expresiones, ha sido el ingrediente principal de la poesía, el canto y el humor desde sus comienzos. Cualquier alusión a él, por vaga y oscuramente que se la haga, se reconoce siempre instantáneamente y obliga a esbozar una sonrisa, simplemente porque todos los hombres son conscientes de su irresistible atractivo y su absurdidad para el intelecto. Los animales combaten la lluvia, el frío y todo obstáculo para alcanzar la meta de la procreación, sin tener una idea auténtica de lo que es y por lo común sin poseer siquiera un cono-

cimiento de lo que los constriñe de ese modo, algo que, por otra parte, solo podría parecerles trivial, desde el punto de vista de su propio interés, en comparación con su costo. Le pareció a Schopenhauer que en el nivel humano no ocurría algo diferente, con la salvedad de que los hombres tienen una clara comprensión intelectual de lo que consideran como meta, a saber, el acto de procreación propiamente dicho, que, sin embargo, no es una meta en absoluto, sino sólo un medio. Se lo representan como algo muy sublime y que merece todos los esfuerzos que exige. Los hombres suponen, incluso, que, a diferencia de las criaturas inferiores, perciben primeramente la unión sexual como un bien inestimable y luego orientan sus voluntades hacia su logro, como si lo opuesto no fuera perfectamente evidente. Ningún hombre elige nunca esta meta ni selecciona el impulso de ser movido hacia ella. El deseo sexual se expresa, aun en los hombres, antes de que haya un claro conocimiento de los medios necesarios para su gratificación. Schopenhauer consideró que la perniciosidad de esto resultaba aterradora más allá de todo cálculo. Las exigencias más elevadas del deber, como en las hambrunas y guerras, se apaciguan en su presencia. Las cosas que los hombres han aprendido que deberían tener un valor absoluto para su conducta —como el honor, la veracidad y la justicia— se echan a un lado casi casualmente, a favor de este reclamo anterior que les ha impuesto la naturaleza, en el momento en que se percibe una posibilidad para satisfacerlo o aun cuando se hace una alusión a él. Por su culpa se han abandonado tronos, dilapidado fortunas y unos cuantos de los hombres más comunes pueden pensar sin avergonzarse de qué modo enturbia incesantemente sus asuntos insignificantes. Cupido halla medios para deslizar mechas de pelo, señaló Schopenhauer, incluso en los manuscritos de los filósofos y en las carpetas de los ministros de gabinete.

Si se trata de comprender este tumulto desde el punto de vista del individuo y sus propios intereses, parece absurdo; pero si se considera al individuo mismo como la expresión de una voluntad que no se interesa en él sino que sólo se halla orientada hacia la perpetuación de la vida entonces, sostiene Schopenhauer, lo que era misterioso se vuelve claro y surge la explicación de la pasión sexual. Así un hombre, libre y no obligado por otra cosa más que su propia prosperidad y bienestar, en el instante singular del matrimonio multiplica infinitamente sus cargas e inquietudes. Lo hace de buena gana y con corazón alegre para complacer y de tal modo poseer, según se imagina, a esa mujer tan bella que merece cualquier sacrificio, mas apenas la ha conquistado cualquier otra mujer lo cautiva más. No ocurre lo mismo, sin embargo, con la mujer, cuya inclinación es aferrarse al esposo, mas no, como ella se imagina, en obsequio de ella misma o de él, sino teniendo en cuenta los intereses de sus hijos, nacidos o no nacidos aún. Por eso no puede un hombre, al que por un motivo u otro, como la edad, falta de vigor o exceso de inteligencia, no es posible representarse como padre, atraer a ninguna mujer, cualesquiera que sean sus restantes méritos. Otro, que puede desempeñar fácilmente el papel de padre difícilmente se quede sin cónyuge, no importa cuáles sean sus faltas de gusto, cultura o sabiduría. El hombre, observó Schopenhauer, está inclinado por su naturaleza a la inconstancia y la mujer a la constancia, precisamente porque puede ser padre de un centenar de niños en un año y ella sólo puede dar a luz uno, con el que además está comprometida irrevocablemente durante años. Así cada mujer reacciona, instintivamente, en forma enemistosa ante cualquier otra mujer, aun en las esferas que no se vinculan con la vida familiar y aun si aquella otra no representa una amenaza para ella. Nada le parece más censurable, más indicativo de un carácter

imperfecto, que el que una mujer extraña perturbe la estabilidad de la unión familiar, particularmente en los casos en que entran en juego las pasiones, pues la voluntad de ningún hombre se halla segura ante éstas. Por otra parte, rara vez se adjudica al hombre ese papel y pocas veces se lo condena por ello. En contraposición con la mujer, la reacción inicial del hombre ante cualquier mujer de edad apropiada es de galantería e insinuación, aun si no la conoce en absoluto y resulta evidente que seguirá siendo así, mientras que frente a cualquier otro hombre su reacción sería de indiferencia. Schopenhauer sostiene que las delicias que ofrece el amor apasionado y que constituyen el tema apenas embozado de todas las historias y canciones románticas son las más nebulosas y evanescentes de todas, pues se extinguen completamente en el instante de su breve consecución final. A pesar de ello se las persigue con un ardor no disminuido, aun con pleno conocimiento de este hecho, lo que demuestra con suficiente claridad que tienen su origen en la voluntad aun en oposición a la inteligencia. Lo que en cierto momento abruma al buscador como una meta sublime que hay que alcanzar a toda costa y esfuerzo, se descubre como ilusorio en su realidad, simplemente porque se confundió el medio con el fin y se lo concibió erróneamente como fin para el individuo mismo. El auténtico fin, la perpetuación de la especie, que no tiene ningún interés apasionado para ningún hombre y al que si puede procura frustrar por lo común, se logra sin embargo con terrible eficacia y sin ninguna preocupación sobre su costo para los que son sus instrumentos. Por ese motivo, sostuvo Schopenhauer, se condenan por lo general, aunque irrazonablemente, los matrimonios de conveniencia así como los concertados por los padres. En esas uniones suponemos que el amor apasionado, en el mejor de los casos, no es más que un motivo subordinado e instintivamente consideramos suprema la

mera perpetuación de la especie y todo lo que es necesario para ello. Sin embargo, precisamente esos matrimonios de conveniencia, a los que se llega intelectualmente, son por lo común los más felices y más duraderos y los que con el tiempo conducen a un afecto genuino y permanente, simplemente porque se los concierta con vistas a los intereses de las partes involucradas. El amor apasionado, por su parte, no está al servicio de ningún interés real de las personas que se ven tan misteriosamente arrastradas hacia él y, en verdad, a menudo torna bastante desesperanzados esos intereses en su empeño por alcanzar su propio fin impersonal. De este modo constituye la base de las uniones menos estables, convirtiendo el himeneo en una rugiente discordia e imponiendo a cada una de sus partes un compañero detestado para toda la vida. Sin embargo nosotros, sospechando la mayor urgencia del fin último, que es la perpetuación de la especie, y la relativa insignificancia de quienes son sus medios, aprobamos esta misma pasión como el único motivo aceptable. Alentamos a los que se fugan con un amante en el momento en que se mofan de la sabiduría y prudencia, los felicitamos cuando han dejado de lado toda serena reflexión e inteligencia, como si sospecháramos que el auténtico sentido de la vida, que no es otra cosa que la vida misma, hubiera quedado colmado con su locura. De este modo, según lo expresó Schopenhauer, la parte inmortal del hombre, o su auténtica naturaleza, clava la mirada en su amante, mientras que lo que es mortal en él, su propia individualidad, desea todo lo restante pero carece de valor.

PESIMISMO

La filosofía del pesimismo, con la que siempre se relaciona el nombre de Schopenhauer, no es mera-

mente una actitud que se acepta o rechaza de acuerdo con el temperamento. Se trata de una conclusión racional solemne que Schopenhauer creyó extraer de los datos de la experiencia. Podemos pensar en un optimista simplemente como en una persona a la que le gusta vivir y en un pesimista como en alguien que se queja de la vida, mas eso es absolutamente superficial. El amor a la vida no requiere que esa vida sea buena. Sólo exige que se la quiera. Y puesto que los hombres y todos los seres vivientes desean por su misma naturaleza la vida, nos podemos preguntar si en verdad es algo bueno lo que así se desea.

Schopenhauer pensó que no. En verdad, la maldad del mundo le pareció su rasgo más saliente, positivo e inerradicable. Pero la comprensión intelectual de ese hecho, por muy evidente que sea, no nos aparta por sí sola del mundo y de la vida y tampoco lo hizo en el caso de Schopenhauer. Vivió la vida plenamente, persiguiendo casi los mismos fines tras los que se lanzan todos los demás hombres —honor, reconocimiento, comodidad, longevidad— con la plena convicción de su propia estupidez y la vanidad de la vida, sin dar nunca el primer paso en el camino de salvación que con tanto cuidado había descrito. Sin embargo, esto no es un indicio de hipocresía, pues la explicación se da implícita en su propia filosofía, a saber, la fuerza de su propia voluntad, su servidumbre respecto de ella y la completa independencia de ésta en relación con su reflexión y razón.

Una filosofía del optimismo, a cuya aprobación se exhorta curiosamente a los hombres en todas partes sin ninguna indagación acerca de su verdad, requiere que la vida o por lo menos la vida humana tenga algún sentido o propósito último más allá de la mera perpetuación de la vida. Requiere que seamos capaces de aprehender ese propósito intelectualmente, que seamos libres para perseguirlo y que sea digno de nuestro esfuerzo. Sin embargo Schopenhauer no

encontró ninguna justificación de estas afirmaciones en lo que percibimos o conocemos. Los teólogos hacen afirmaciones de este tipo, vinculando la vida y el sentido humanos con algún propósito o plan divino que se asegura que es bueno, pero ningún teólogo se atreve a sugerir que se trata de lecciones de la vida. En cambio habla de la fe, de cosas esperadas pero invisibles, y encuentra una respuesta propensa a este llamado en los corazones y voluntades de los creyentes.

Además, para que un filósofo del optimismo esté en lo cierto, es necesario que existan bienes genuinos y positivos en el mundo y que éstos prevalezcan o hagan concebir alguna esperanza de que van a prevalecer sobre sus contrarios. Mas nuevamente nada le pareció a Schopenhauer tener menos probabilidades de ser verdadero. El concepto de un *summum bonum* o un bien completo y final es en la filosofía de Schopenhauer simplemente un absurdo, pues sólo podría consistir en la completa satisfacción de la voluntad, a la que consideró tan insaciable como eterno al tiempo. Si tratamos de formarnos una imagen de una voluntad satisfecha, la idea a la que llegamos es la de una fácil inactividad en la que se ha apaciguado todo deseo. Pero lejos de ser la imagen de un bien, representa la descripción del aburrimiento, que es una de las formas más agudas de sufrimiento. Por eso, y no sin razón, pensó Schopenhauer, se lo impone a los prisioneros, bajo la forma de reclusión solitaria, como una de las penalidades más severas. Pero, aun con independencia de un bien supremo, Schopenhauer consideró que no había ninguna razón para pensar que el mundo presenta siquiera un saldo de bondad sobre el mal. La bondad es en todas partes la cualidad esquiva, el elemento huidizo, que constantemente se compele hacia el olvido. Los teólogos y muchos filósofos inventaron argumentos ingeniosos, que siempre se predican de la bondad de Dios y tienen por objeto confirmar esa bondad, en el

sentido de que la bondad prevalece, que es incluso idéntica a la existencia misma y que el mal es algo solo negativo, accidental e ilusorio; Schopenhauer pensó, sin embargo, que esos argumentos tuvieron su origen meramente en los deseos. Nunca son nuestros sentidos los que nos enseñan que el mundo es bueno, sino simplemente nuestras voluntades que quieren nuestra existencia y sus realizaciones, que entonces parecen buenas sólo por ese motivo. Casi sin excepción descubrimos que las cosas son bellas en toda la naturaleza proporcionalmente a su rareza. La fealdad es la norma hacia la que tienden todas las cosas, casi como si se tratara de una ley de la naturaleza. Las flores aparecen brevemente y se marchitan con rapidez, tanto más rápidamente cuanto más bellas sean, pero la mugre y el abono en los que se originan perduran casi indestructiblemente. Las piedras preciosas a menudo son de exquisita belleza, pero hay que extraerlas de los oscuros escondrijos de la tierra, en tanto que las yermas y descoloridas rocas y arenas se encuentran en todas partes a nuestros pies. Las feas orugas se transforman finalmente en mariposas nocturnas cuya belleza nos colma con temor reverente, pero su vida es tan efímera que la naturaleza ni siquiera les da bocas y se mueren de hambre sólo en unas pocas horas. Aquí y allí vemos ocasionalmente un raro acto de pura delicadeza y bondad, despojado de todo motivo ulterior, de parte de algún hombre; pero nunca es algo que se esperara y podemos contar con los dedos los claros ejemplos de esto que hayamos visto en nuestra vida. La crueldad y la mala intención, por su parte, siempre están a la mano y se dan por supuestos los motivos ulteriores o egoístas. El genio aparece aquí y allí, accidentalmente, entre los hombres, pero queda sumergido siempre en el océano de estupidez que nada indica que sea accidental o ilusorio. En verdad, la más leve perturbación psicológica —un leve desequilibrio en las sales de la sangre o el funcionamien-

to deficiente de una glándula pequeña— puede convertir a un genio en idiota, pero todos los poderes del cielo y de la tierra no pueden transformar en genio a un bobalicón, pues tan duradero es ese estado. Hombres que hubieran estado predestinados para el arte, la ciencia o la filosofía se convierten en incurables débiles mentales por un déficit momentáneo de oxígeno en sus cerebros en el momento de su nacimiento o por las infecciones de virus insignificantes en su infancia. Nunca se menciona un destino contrario que tuviera su origen en causas similares. Así, virtualmente todos los hombres nacen y viven toda su vida con la uniformidad del movimiento del reloj y su existencia rutinaria está acompañada por algunas reflexiones triviales y unas pocas emociones insípidas, en tanto que sólo aquí y allí, en un continente de millones, aparece un fugaz caso de poder y genialidad originales.

Schopenhauer encontró en las vidas de las personas la misma regla, la misma tendencia hacia lo peor. Por eso la salud y la alegría de vivir se manifiestan mejor en los niños pequeños y los débiles mentales, que conocen tan poco y que en todo sentido están protegidos de ese mundo que según los filósofos del optimismo constituye un bien inalterado. Si un hombre en la plenitud de la edad y experiencia exhibiera el gozo de un niño parecería a todos un terrible estúpido, que para ese entonces debería haber aprendido que no se deben hacer ciertas cosas. El dolor, la ansiedad y el sufrimiento son positivos, lo que se siente efectivamente, en tanto que el placer y la felicidad son los estados negativos e ilusorios. Por cierto, en todas partes se reconoce que la mera ausencia de aquéllos es suficiente para que se den éstos. Podemos formarnos fácilmente una idea mental muy clara de un hombre sufriente en una innumerable variedad de formas. Ningún novelista tiene que esforzarse para llenar todo un volumen con la elaboración de esos estados, llevándonos de

capítulo en capítulo de una desgracia y prueba a otra. Por eso la historia bíblica de Job tiene sabor a realidad y no la historia del paraíso en el que tuvo origen nuestra raza, por breve que haya sido. Ni siquiera es posible formarse una imagen clara de un placer y una felicidad positivas y duraderas excepto sólo en tanto expresa la mera ausencia de dolor y sufrimiento, ni se puede posiblemente brindar una extensa descripción de ello sin que rápidamente se vuelva insípida. Nos sentimos satisfechos con llamar feliz a un hombre simplemente al saber que se halla libre de todo sufrimiento y dolor. Una prueba de ello consiste en suscitar en la mente una imagen de un hombre que soporta un dolor violento, lo que es una tarea sencilla, y luego tratar de colocar junto a ella la imagen de un hombre que recibe un placer de magnitud y duración análogas, lo que es algo que no se puede hacer. Nuestra experiencia nos proporciona materiales abundantes para lo primero pero casi ninguno para el segundo. Por eso pudo Dante describir muy vívidamente el infierno, observó Schopenhauer, de un modo inmediatamente comprensible para cualquiera, pero al consagrarse a la tarea de describir el cielo casi no halló nada para decir y se vio obligado a contentarse con una descripción sumamente aburrida e insignificante. Esta es, en verdad, la concepción popular del cielo en las mentes de quienes confían en que Dios les proporcionará los detalles de esa morada, pues sus imaginaciones fracasan. La literatura budista está repleta de descripciones muy gráficas del sufrimiento, pero sólo puede encontrar una palabra para describir la liberación de él, a saber, «nirvana», que significa literalmente nada. Cada drama absorbente lleva a su héroe a través de desgracias, angustias y derrotas. Tan pronto se las vence se baja, sin embargo, rápidamente el telón, simplemente porque no hay nada que describir de la felicidad que se supone que va a sobrevenir. La juventud, la salud y el vigor son bue-

nos, pero nadie los siente o les atribuye cualidades positivas, ni se los percibe en absoluto hasta tanto no se los pierde en la enfermedad o con la edad, y a éstas sí se las siente en forma sumamente aguda. Análogamente, en el ámbito del deseo, sentimos nuestras necesidades y deseos vehementes. Su satisfacción sólo se siente indirectamente, como el apaciguamiento de esas necesidades, que fueron positivas y reales.

Schopenhauer pensó que este tipo de consideraciones, que cualquiera puede multiplicar fácilmente, confirmaban su tesis de que nuestra naturaleza como simples seres vivientes consiste en querer, ciegamente y sin un propósito último, y de ese modo en ser desdichados a causa de insignificantes frustraciones, mas nunca felices por nada en absoluto, ni siquiera las gratificaciones proporcionadas por toda la vida. Y precisamente por esta misma razón la comprensión intelectual del mal nos deja totalmente impasibles y completamente incapaces de extraer del pesimismo conclusiones prácticas para la acción. El mero conocimiento de que la filosofía del pesimismo es verdadera no propende a impedirnos que actuemos exactamente como si lo contrario fuera verdadero, y la vida del propio Schopenhauer reflejó muy poco de su pesimismo. Los hombres sólo obran por un incentivo para la voluntad y es propio de la naturaleza de todos los seres vivientes, precisamente en tanto que vivientes, querer la vida.

LIBERTAD

Los filósofos que conciben que los hombres particulares son realidades últimas antes que expresiones fenomenales de una realidad más profunda, habitualmente han supuesto que un hombre particular es la fuente última de su propio comportamiento voluntario o que toda su conducta está determinada

por las relaciones de causa y efecto entre los fenómenos, ya sean subjetivos, ya sean objetivos. Al primer punto de vista pertenece la mayoría de las teorías sobre el libre albedrío absoluto y al segundo la mayoría de las teorías sobre el determinismo, pero la visión de Schopenhauer no coincide exactamente con ninguno de los dos.

Afirmar que un hombre tiene un libre albedrío absoluto con respecto a alguno de sus actos equivale a decir que sólo él es la causa de éstos y que nada lo obliga a realizarlos. Sin embargo, esto implica que tiene una voluntad libre y espontánea, un *liberum arbitrium indifferentiae*, lo que significa que algunas cosas ocurren sin ningún motivo o explicación. Así, de acuerdo con este punto de vista, si un hombre comete libremente un asesinato, existe un motivo o explicación del asesinato, pues podemos señalar al asesino y decir que él lo cometió o que hizo que ocurriera, mas no hay ninguna posibilidad de decir por qué lo hizo o qué lo llevó a hacerlo. Sólo podemos decir algo en el sentido de que su voluntad, que era libre, lo inclinó a hacerlo, pero que nada inclinó o determinó su voluntad. Ahora bien, Schopenhauer rechazó esta teoría, en todas sus innumerables formas, por ser incompatible con los datos de la experiencia y con el principio de razón suficiente, que le pareció evidentemente válido para todos los fenómenos. Según el principio de razón suficiente, cuando se da un acontecimiento existen ciertos otros que explican etiológicamente su acaecimiento y a Schopenhauer le resultó difícil comprender por qué, en todo el orden de la naturaleza, se debía considerar el comportamiento humano como una excepción a este principio. Cuando un hombre hace algo rara vez estamos tentados a suponer que no existe ninguna explicación para su conducta, aun cuando la explicación completa pueda resultar, por supuesto, desconocida, incluso para él. Por otra parte, tenemos una idea general acerca de la explicación, pues sabemos que en

todas partes los hombres actúan en conformidad con sus caracteres, a una con los motivos que se les presentan. Por eso Schopenhauer pensó que los hombres no constituían una excepción al principio escolástico *operari sequitur esse*, que significa que todas las cosas actúan en conformidad con lo que son. El hierro actúa en cierta forma en determinadas condiciones y no puede actuar de otro modo, simplemente porque tiene la naturaleza del hierro y no la del cobre o cinc. Del mismo modo, un halcón o un ratón no pueden actuar en forma diferente de la que actúan en las situaciones en que se encuentran, simplemente porque uno posee el carácter de un halcón y el otro el de un ratón. Y lo mismo ocurre con los hombres; cada uno actúa como un hombre y, lo que es más importante, como la clase de hombre que es. El hombre codicioso actúa con codicia cuando se le presenta una oportunidad para la codicia, mientras que el hombre desinteresado, dulce y compasivo, actúa desinteresada, dulce y compasivamente pues posee precisamente el carácter de esa clase de hombre.

Suponer, por otra parte, de acuerdo con un simple determinismo, que el comportamiento humano consiste sólo en movimientos corporales que son los efectos causales de hechos que ocurren dentro o fuera del agente, que son, por ejemplo, los efectos mecánicos de estímulos o elecciones, voliciones, impulsos nerviosos, etc., resulta del todo superficial y no hace justicia al conocimiento que tiene cada hombre de que su comportamiento se origina en él mismo. Schopenhauer no consideró a los hombres, ni tampoco a las otras criaturas, como autómatas o muñecos fenomenales movidos de acá para allá por los hechos que ocurren casualmente en y alrededor de ellos. Los consideró como seres vivientes, todas cuyas vidas extraen su ímpetu de una voluntad que constituye la esencia de su ser. Esta profunda fuente íntima del comportamiento humano es reconocida correctamente en las diversas teorías del libre albe-

drío y la autodeterminación, cuyo único error consiste en suponer que los hombres particulares, como los autores de su propio comportamiento, son las fuentes últimas de éste y que por lo tanto no están causados ni totalmente condicionados, sino que actúan, de buen o mal grado, de esta o aquella forma, según los inclinen sus albedríos particulares.

De acuerdo con la filosofía de Schopenhauer, cada hombre es la objetivación de una voluntad que se expresa en su carácter fundamental, reflejándose, a su vez, este carácter en sus propósitos básicos, su conducta y aun su fisionomía. Con toda seguridad, esta voluntad es incondicionada, incausada y su realidad y su naturaleza no dependen de nada, pues constituye, por el contrario, el fundamento último de toda vida y existencia. Por ende, es libre por definición. Mas esto no otorga a ningún hombre particular una voluntad libre, en el sentido de que tiene un dominio último sobre esa misma fuerza que lo anima y que determina lo que es. La libertad del hombre, según Schopenhauer, pertenece a su *esse*, esto es, a su naturaleza o carácter, y no a sus actos. Siendo su carácter la expresión inmediata de la voluntad, no hay ningún motivo por el cual debiera ser lo que es; también podría haber sido otra cosa. Pero dado el carácter o la naturaleza que cada uno posee, sus actos no son más que las consecuencias de ese carácter y de ninguna manera son libres en ellos mismos. El carácter fenomenal de cada uno está con toda evidencia completamente determinado, como ocurre en el caso de cualquier cosa inanimada. Por ejemplo, el que se sea hombre o mujer y que se tenga, en conformidad, el temperamento, las pasiones y el papel apropiados para el uno o la otra es un asunto en el que el ser humano no tiene voz. Análogamente, respecto del momento y el lugar de nacimiento de cada uno, su ascendencia (y por consiguiente su herencia), su cuerpo y sistema nervioso con los poderes y defectos que éstos poseen y las influencias

formativas de la juventud, en ninguno de estos casos se supone que el hombre haya tenido parte. La libertad del hombre está reservada, pues, íntegramente a su carácter noumenal o su auténtica naturaleza íntima, que es la expresión arbitraria e incondicionada de la voluntad. Por lo tanto es correcto describir al hombre no como un ser que *tiene* una voluntad libre, sino más bien como un ser que *es* la libre expresión de la voluntad.

Schopenhauer concluyó de ahí que por los actos de cada uno se conoce la clase de hombre que se es: heroico si sus actos resultan firmes y heroicos o tímido, débil y vacilante si llegan a ser acciones que cuadran a ese carácter, o compasivo y muy sensible si es esa clase de hombre o lo opuesto si ése es el carácter que manifiesta. Nuestro remordimiento u ocasionalmente nuestro orgullo y exultación, al contemplar lo que hemos hecho, no tienen, pues, su origen en la creencia de que, dada la clase de personas que somos, podríamos haber obrado de otro modo, sino más bien en el vivo recordativo que proporcionan esos actos, el recordativo de lo que somos, simplemente. Siempre estamos tentados a pensar, al contemplar las cosas que hemos hecho, que sería posible deshacerlas; de ahí los agudos pinchazos del remordimiento. Y el remordimiento es proporcionalmente mayor en la medida en que no hay una futura compensación posible para el mal que existe en ellas. El remordimiento más profundo de todos resulta, pues, del conocimiento de que esos actos no podrían haber sido de otro modo y que revelan, completamente, lo que somos, lo que de ninguna manera podemos dejar de ser y lo que estamos destinados a seguir siendo.

Tampoco tenemos necesidad de tomar seriamente, pensó Schopenhauer, ninguna teoría sobre actos especiales de la voluntad o voliciones, como un intento de convertir al agente individual en el autor último de su conducta. Esos actos de la voluntad, sean

lo que fueren, deben ser, con todo, acontecimientos y por lo tanto formar parte de una cadena causal de causas y efectos. Cualesquiera que sean, pues, sus consecuencias en la acción, en sí mismas son las consecuencias de otros acontecimientos y por lo tanto sus antecedentes deben remontarse en una infinitud de tiempo, tornándolas poco significativas en lo que respecta al dominio que un agente tiene sobre su voluntad. Pero de hecho, sostuvo Schopenhauer, un acto de la voluntad no es algo en absoluto separable del acto mismo del que se supone que procede. *Querer* un acto, a diferencia de su mera contemplación o el interés deliberado en él, consiste simplemente en *realizar* el acto en cuestión. No deseamos caminar y luego nos encontramos caminando de resultas de ello o queremos hablar y luego nos oímos hablando a causa de esto. Antes bien, queremos hablar al hablar y deseamos caminar al caminar. La voluntad de un hombre no es, pues, una fuerza de reserva en él, dispuesta de este o aquel modo según sus cambiantes inclinaciones y motivos. Constituye la misma esencia de su vida, su ser, su acción y, manifiestamente, la fuente de esas mismas inclinaciones y motivos. Imaginar que la voluntad está sometida a nuestras inclinaciones, motivos y deseos equivaldría a imaginar que los mismos movimientos del planeta que nos lleva de un lado a otro en el espacio están a la merced de nosotros que somos sus meros pasajeros.

El carácter fundamental de un hombre que, de acuerdo con la opinión de Schopenhauer se manifiesta en todo su comportamiento, no está, por otra parte, sujeto al cambio. Su carácter fenomenal puede cambiar y en verdad no puede dejar de modificarse, pues inevitablemente nos volvemos más viejos, logramos nuevas motivaciones a medida que desaparecen las anteriores, nos embarcamos en este o aquel papel y en ese sentido superficial dejamos de ser lo que fuimos. Mas lo que somos, en un sentido más

profundo, o la clase de persona que somos tiene su fuente en nuestra voluntad, que es invariable en toda la vida. Rara vez lo ponemos en duda cuando contemplamos los caracteres de los demás, y no estamos muy inclinados a desconfiar de ello cuando consideramos nuestras propias obras pasadas. Sólo cuando consideramos nuestro yo actual y nos sentimos repelidos por lo que encontramos estamos tentados a suponer que de ahora en adelante vamos a convertirnos en algo totalmente diferente de lo que hasta aquí habíamos sido, sin detenernos a preguntar, en este caso, qué es lo que va a influir en qué. Y con todo, insistió Schopenhauer, pronto descubrimos nuevamente lo que somos y aprendemos que fundamentalmente no diferimos un ápice de lo que habíamos sido, como nadie hubiera estado tentado a dudarlo en primer lugar.

Dentro de este marco hay, por cierto, sitio aún para una concepción perfectamente clara de la libertad. Schopenhauer señaló que se considera que todo es libre, en la medida exacta en que no está frustrado, constreñido o impedido, y una voluntad, ya sea fija y determinada o no, está sujeta sin embargo a la frustración, constricción e impedimento. Así un río fluye libremente si no está embalsado u obstruido en otra forma. Del mismo modo se considera que una nación es libre si no está sometida a la dominación externa. No afecta en absoluto a la libertad de esa nación, aunque puede afectar considerablemente a sus ciudadanos, el que su gobierno sea despótico o no. Ahora bien un halcón, cuya voluntad consiste en devorar animales pequeños, pierde su libertad ante cualquier circunstancia que le impida realizar ese fin. En esos casos no se pregunta si cualquier voluntad es libre, independientemente de las tendencias, metas o propósitos, o los impedimentos para su realización. Lo mismo ocurre, sostuvo Schopenhauer, en el caso de un hombre particular. En la medida en que su voluntad no está obstacu-

lizada, en esa medida es libre y no se plantea el problema, ni es posible plantearlo significativamente, de si esa voluntad es, en este sentido, libre en sí. Por cierto, tampoco tiene importancia para el problema de su libertad la dirección que asuma casualmente, por muy crucial que ello sea para determinar la clase de hombre que es.

Estas teorías bastante inusitadas de Schopenhauer anticiparon, en importantes sentidos, ciertas concepciones de la voluntad que han conquistado una aceptación cada vez mayor en los últimos años, aunque rara vez se reconoce la paternidad de Schopenhauer. Ahora se reconoce generalmente la fuerza de las influencias irracionales en la formación del carácter y el papel secundario que desempeña la razón en este terreno. Ya no es una suposición generalizada que los actos de la voluntad sean cosas separables de los actos mismos o que sean hechos subjetivos, mentales, que acontecen dentro del sujeto y se resuelven en movimientos corpóreos que se denominan actos. Actuar voluntariamente y por propia voluntad no es, insisten ahora muchos pensadores, una voluntad de actuar y luego el actuar, sino más bien, simplemente el actuar. Difícilmente se puede poner en duda que esta intuición tuviera su origen cabal en Schopenhauer y que su importancia es duradera.

Al mismo tiempo, parece haber una gran contradicción en la filosofía de Schopenhauer en la aplicación de su voluntarismo al problema de la libertad. El carácter de un hombre, según esta filosofía, es absolutamente fijo. Sin embargo Schopenhauer enseñó también que podemos liberarnos del sufrimiento sólo liberándonos de la servidumbre a nuestra voluntad, con lo cual cesa todo deseo y anhelo vehemente, y podemos percibir entonces nuestra existencia contemplativa y estéticamente. Semejante conquista de la voluntad no sólo parecería una modificación del carácter, cuya posibilidad negó Schopenhauer, sino una completa transformación de éste. Y aun si esto

no pareciera totalmente imposible, de acuerdo con los principios de Schopenhauer, sin embargo todavía no está claro, a la luz de esos mismos principios, qué es lo que podría actuar sobre la voluntad para producir esta disminución de su fuerza, puesto que Schopenhauer sostiene en toda su filosofía que la voluntad es lo único que actúa siempre y sobre lo que no se obra nunca. Schopenhauer trató de salvar esta dificultad sugiriendo que la salvación del querer se debe a que la voluntad se vuelve sobre sí misma y se supera. Sin embargo, resulta muy difícil atribuir un significado claro a esto, a no ser como metáfora. Fue fundamental para él negar completamente la posibilidad de que un hombre pudiera emanciparse de su voluntad mediante el uso de su razón, una idea que prevaleció en la filosofía desde que Platón la expuso como expresión de la esencia de un hombre justo o virtuoso. Y sin embargo resulta difícil percibir en qué difiere significativamente la concepción de Schopenhauer de ésta. Si hubiera negado simplemente la posibilidad de cualquier liberación del querer y aceptado el fatalismo que ello implica, su filosofía habría sido totalmente coherente y pesimista de un extremo al otro.

ETICA

La teoría ética que Schopenhauer extrae de su filosofía es única en la historia del pensamiento, siendo a la vez una negación de la filosofía moral tal como se la concibió tradicionalmente y una explicación del fundamento de los juicios morales.

Tradicionalmente se ha considerado que la filosofía moral es algo no empírico y *sui generis*, una ciencia interesada más en ideales que en hechos. La experiencia, se ha supuesto, sólo puede enseñarnos lo que es, no lo que debería ser; puede informarnos sobre lo que hacen los hombres, mas no sobre lo que

deberían hacer. Kant llevó este supuesto al extremo de declarar que no importaba a una auténtica teoría moral en absoluto si algún hombre, de hecho, se comportaba moralmente o no. Según este enfoque, la tarea de la filosofía moral consiste, pues, en descubrir cuáles son los deberes y obligaciones del ser humano, basándose íntegramente en la razón o conciencia antes que en los hechos empíricamente descubribles de la naturaleza humana.

Schopenhauer consideró que se había juzgado mal esta tarea desde el principio. Pensó que ideas como obligación y deber morales, con independencia de toda consideración empírica, como los contratos y las leyes, no tienen ninguna aplicación en los asuntos humanos excepto si se supone que las voluntades de los hombres pueden escoger libremente entre alternativas y que los hombres pueden decidir entre diversos motivos contrarios cuál ha de exigir sus esfuerzos. Ciertamente rechazó este supuesto. Nuestro comportamiento es el producto de nuestra voluntad y esto es algo que nos está dado, no algo que escogemos. Más precisamente, nuestra conducta es la resultante de nuestro carácter, que tiene su origen en nuestra voluntad, junto con nuestros motivos. Dados éstos, el curso de acción que «escogemos» ya está claramente determinado. Los motivos más penetrantes y estables, por otra parte —tales como la codicia, la vanidad, el altruismo, el deseo de honores y bienes, etc.—, se encuentran en sus diversas combinaciones totalmente fijos desde el comienzo, un hecho que según Schopenhauer debía resultar muy evidente para quienquiera que considerara el comportamiento de los demás hombres e igualmente manifiesto para éstos cuando consideraran el de aquél. Nuestros motivos no han sido *elegidos* por nuestra razón o inteligencia, ni se los puede considerar de ese modo sin que salte a la vista el carácter absurdo de esa idea. Estando dados nuestros motivos o fines, sólo empleamos la razón y el entendi-

miento para descubrir los medios o arbitrios para su realización. Esto es lo que distingue al hombre de las restantes criaturas, a saber, que mientras que los animales inferiores, guiados por motivos que son el producto de sus voluntades, apuntan a sus fines mediante la respuesta instintiva, el hombre apunta hacia ellos mediante planes inteligentes. El instinto de un animal no selecciona, sin embargo, el motivo propiamente dicho y tampoco lo hace el entendimiento o la razón de un hombre. Nuestros motivos son el producto de nuestra voluntad y en verdad constituyen una de sus más claras expresiones. Así como la araña construye su tela instintivamente y sin ningún conocimiento de la ingeniería, guiada únicamente por el motivo de atrapar su presa, así también el hombre vano y codicioso fue vano y codicioso mucho antes de reflexionar sobre la vanidad y la codicia. Sólo emplea su inteligencia para la satisfacción, nunca la selección, de esos motivos. Del mismo modo, la dulzura de un alma sensible y compasiva no surge de la reflexión, ni del silencioso estudio de los tratados morales, sino de algo mucho más hondo, de la voluntad o naturaleza de esa persona misma. Por ese motivo la erudición y los dones del intelecto no tienen ninguna correlación con la virtud y la rectitud. Por eso cualquier hombre sensato, antes de confiar en otro, sabe que debe examinar el corazón de ese hombre, esto es, sus motivos y voluntad antes que su razón, y considera con la debida indiferencia sus logros en el campo del aprendizaje, que no ejercen ninguna influencia sobre esto.

A pesar de eso, Schopenhauer encontró una tarea para el filósofo en el ámbito de la moral: describir, en la naturaleza humana, la fuente de la profunda condenación y encomio que se expresan en los juicios morales. La halló en los tres impulsos o motivos básicos del comportamiento humano, a saber, el *egoísmo* o amor de sí mismo, que es el impulso hacia el propio bienestar o bien; la *malicia* o el im-

pulso hacia la aflicción o perjuicio de los demás; y la *compasión* o el impulso hacia el bienestar y la prosperidad de los demás. Ahora bien, Schopenhauer consideró que cada uno de ellos era un motivo preciso y fundamental y no un motivo derivado de algo más básico, como el deseo de honores. El egoísmo, cuyo papel en la determinación del comportamiento es tan penetrante que su total ausencia convertiría a cualquier hombre en una anomalía ante nuestros ojos, es amor propio, esto es, el impulso hacia nuestro propio bien, como un fin en sí, antes que como un medio para algún fin ulterior. Del mismo modo, la malicia es la aviesidad desinteresada, esto es, el impulso a lastimar a los demás, sin que esperemos un beneficio efectivo para nosotros mismos. Y la pura compasión, que como todas las cosas bellas resulta sumamente rara, es dulzura, simpatía o lo que Schopenhauer denominó amante bondad, sin ningún motivo ulterior; esto es, la inclinación hacia el bienestar o la alegría de las demás criaturas, humanas o no, sin esperar una recompensa o beneficio para uno mismo.

Ahora bien, cada uno de estos motivos le pareció a Schopenhauer un ingrediente fundamental de la naturaleza humana, de tal modo que la ausencia de cualquiera de ellos sería una aberración. Con todo, el egoísmo es evidentemente el más digno de confianza y constituye la expresión más clara de la voluntad de vivir. Sin vacilaciones se lo reconoce como el presupuesto de todas las leyes y prescripciones de las penas y en verdad de todo lo atinente a las relaciones humanas, aun aquellas, como las que se dan en el círculo familiar, en las que se esperaría que tuviera menos fuerza. El matrimonio, al que sentimentalmente se denomina unión de amor, es supuesto sin embargo en las leyes como una unión de dos voluntades egoístas, cada una de las cuales posee sus propios derechos y prerrogativas celosamente custodiados; y en verdad casi siempre es así.

Tampoco el egoísmo o amor propio más atroz nos parece realmente anormal. Hombres acaudalados pasan al lado de mendigos cuyo apuro podrían aliviar sin ningún esfuerzo y luego se agachan para recoger de la acera una fútil moneda para ellos mismos. Eso no sorprende realmente a nadie, a pesar de la clara incongruencia de la situación. Cuando un desdichado es derribado en la calle de una gran ciudad, ya sea a causa de la enfermedad o la bebida, de ningún modo se puede dar por sentado que alguien en la endurecida multitud que debe pasar sobre él para proseguir con sus insignificantes idas y venidas vaya a detenerse para auxiliarlo, aun cuando finalmente se lo retire por obstruir el tránsito. Tampoco hay muchos, sostuvo Schopenhauer, que no sientan alguna satisfacción por la ruina positiva de otro, siempre que les corresponda algún beneficio en la forma, digamos, de un pequeño legado o una mejora apenas significativa de su posición mundana.

Sin embargo, Schopenhauer no halló nada intrínsecamente inmoral en el egoísmo, que está totalmente orientado hacia el propio yo, ni nada necesariamente pernicioso en sus frutos. El impulso hacia el propio bienestar y prosperidad por lo común conduce, en el peor de los casos, a la indiferencia sensible frente a los demás, en tanto que a menudo, en forma totalmente accidental, les trae beneficios. Frecuentemente debemos servir a los otros a fin de utilizarlos eficazmente para promover nuestros propios intereses, una idea que se expresa con la frase «ilustrado interés propio». Como un incentivo para la acción, el egoísmo no es pues únicamente moral o inmoral sino simplemente amoral.

Las expresiones del egoísmo son, no obstante, bastante repulsivas desde el punto de vista estético y se las considera correctamente como una señal de tosquedad y falta de disposiciones civilizadas. Este es el fundamento de la aversión natural que las personas sienten por los adolescentes, particularmente

los muchachos, cuya total indiferencia por los demás es habitualmente muy manifiesta. Schopenhauer lo consideró también como el fundamento de todos los modales corteses. Así como todas las personas necesitan ropas para cubrir su repulsiva desnudez, así también se tiene necesidad de los modales y todos los usos de la relación social civilizada para disimular el egoísmo que siempre resulta repugnante. Sin embargo, si bien se esconde de este modo algo de la vista, este artificio no oculta nada a la inteligencia. Así como todos saben que las galas del gentilhombre ocultan una desnudez que no podría exhibir sin vergüenza y humillación, tan repugnante es ésta, así también todos saben que debajo de los usos y costumbres de los salones y de toda reunión social se encuentra un constante egoísmo que, nunca abolido, se oculta en obsequio de la decencia, para evitar agravios. Así todas las personas perciben una cierta hipocresía en los modales cordiales que, como las modas, tienden a formalizarse. Sin embargo constituyen un medio de ocultamiento sin el cual, pensó Schopenhauer, las formas más elementales de la vida civilizada serían totalmente imposibles.

Schopenhauer consideró que la malicia, por su parte, era el *fundamento* mismo de la inmoralidad y que sólo existía en la naturaleza humana, siendo totalmente extraña a todas las demás criaturas, una observación que llevó a Gobineau a describir al hombre como *l'animal méchant par excellence*. En verdad encontramos dolor y sufrimiento en toda la naturaleza, pero sólo en el hombre encontramos que éstos son los objetivos mismos de la acción, de modo tal que la malicia se vuelve deliberada y desinteresada. La crueldad de un animal hacia otro es el producto de una indiferencia incomprensiva, no de la elección deliberada, mientras que en el hombre Schopenhauer descubrió que a veces constituía un fin elegido. Así las ejecuciones públicas siempre han atraído multitudes, no ciertamente por la lección moral que con

ellas se pretende impartir oficialmente, sino por la satisfacción de ver una imposición deliberada del sufrimiento. Las historias de violencia siempre tienen asegurada una amplia audiencia, tanto mayor si son verdaderas, pues la fascinación que se encuentra en el sufrimiento de los demás es bastante ilimitada. Un hombre que prepara su propia destrucción en lo alto de un elevado edificio siempre atrae mirones y la descarada malicia de algunos siempre da origen a gritos y exhortaciones para que salte. Tampoco es posible, pensó Schopenhauer, considerar este impulso a la crueldad como un producto artificial de la vida social y la civilización. En su sentido más estricto constituye un pecado *original*, que las culturas adelantadas se esfuerzan por combatir, pero rara vez implantan. Los niños experimentan la malicia mucho antes de poseer alguna capacidad para la compasión, deleitándose en la miseria, estupidez y deformidad de los demás y fastidiando y atormentando a todo lo que se halle a su alcance, sin tener ninguna esperanza de beneficiarse con ello y a menudo ocasionándose considerables molestias. Por eso todo animal salvaje huye correcta e instintivamente del hombre y sólo del hombre, viéndose engatusado a acercarse incluso ante el más humano de los gestos humanos sólo después de un prolongado y paciente adiestramiento, y aun entonces con un recelo que nunca desaparece totalmente. El instinto de caza del ser humano es original y aunque frecuentemente está asociado con el amor por el aire libre su motivación es, sin embargo, independiente, pues muchas personas que no se interesan en absoluto en las bellezas de la naturaleza incurren en grandes gastos y efectúan considerables preparativos para gozar de los placeres que les brindan anzuelos, escopetas y trampas. Tampoco el impulso a murmurar, pensó Schopenhauer, y a compartir con los demás la satisfacción de contemplar los defectos de los otros no tienen otro origen que la malicia original. Se nos

debe enseñar a alabar y sólo con esfuerzo hallamos verdadera satisfacción en los logros de los demás, en tanto que los epítetos de desprecio y maldición asoman espontáneamente en nuestros labios. A veces la ira estalla, explosivamente, teniendo toda la semejanza con una carga latente que sólo requirió una chispa para estallar. La dulzura y la bondad amante nunca son explosivas, nunca sugieren la idea de una carga latente, reprimida. Por el contrario, siempre tienen que pugnar por manifestarse.

Schopenhauer afirmó que la malicia era el único elemento común en todo acto que es fuente de una revulsión moral inmediata y por lo tanto el fundamento mismo de la inmoralidad. Un hombre puede, y de hecho muchas veces lo hace, perjudicar a otros en respuesta a su propio e insaciable egoísmo y nosotros lo menospreciamos, aunque nuestro sentido de la moralidad no se ve violentado por ello. El dolor que ocasiona es el resultado de su insensible indiferencia y nos parece más un animal que un satanás. Pero el que un hombre, sabiendo lo que es el dolor, convierta el dolor en otra criatura en el mismísimo objeto de su voluntad, eso siempre suscita en nosotros la más honda revulsión moral.

Ahora bien, cuando consideramos la naturaleza humana, tan generosamente dotada con egoísmo y malicia, podría parecernos que cualquier incentivo que se oponga directamente a éstos es imposible y así lo declararon muchos filósofos, como Hobbes, por ejemplo. Sin embargo, Schopenhauer creyó que existía efectivamente, aquí y allí, sólo de tarde en tarde. La simpatía o compasión, como lo indican las mismas palabras, es la identificación imaginativa de uno mismo con los sufrimientos de los demás, el sentir con ellos su dolor y ansiedad. Por la inhibición de nuestra propia voluntad que de ello resulta, nuestro egoísmo y malicia, con los que la simpatía es totalmente incompatible, son superados y cancelados. Las almas tiernas a veces se espantan con los sufrimientos de

alguna criatura pobre y quizás indigna y en naciones muy civilizadas se han creado incluso sociedades consagradas a aliviar los sufrimientos de todos los animales, sin esperanzas de recompensa o gratitud. A veces aparece incluso un hombre santo —un Buda o un Cristo— que mediante un acto dramático o de otro modo se identifica con los sufrimientos del mundo y así se implanta el germen de la religión. Contemplamos al niño cuyos sentimientos fueron insensiblemente lastimados por algo quizá trivial, o al amante, que sufre el tormento del rechazo; al demente, cuyo tormento le resulta incomprensible; a los animales brutos cuyas expresiones a veces demuestran su indecible dolor, a los enfermos y a los moribundos, y aquí algunas veces se desgarra el velo de Maya que separa al *yo* del *tú*. Vemos fugazmente la identidad de nuestra voluntad con la de las sufrientes criaturas que están ante nosotros. Nuestro propio yo queda momentáneamente extinguido y brota la bondad amorosa a pesar de nosotros mismos. O vemos a un hombre empeñado en la venganza, incluso justificado en su ansia, con el poder necesario para satisfacerla, inmune a todo temor de represalia, pero que sin embargo vacila en el último instante, constreñido por el mismo velado sentimiento de compasión. La única explicación verosímil y realista, según Schopenhauer, está en que percibió el sufrimiento que iba a infligir, que vio un poco más allá de la ilusoria separación existente entre él mismo y su víctima, que identificó imaginariamente su propia voluntad con la del otro, en suma, que experimentó una compasión que descalabró su propio egoísmo. Aquí nos hallamos en presencia de algo con lo que nada tienen que ver los preceptos tradicionales de los moralistas y clérigos y a pesar de eso nuestros corazones están henchidos de profunda aprobación. Según Schopenhauer, aquí y sólo aquí encontramos el fundamento de una conducta genuinamente moral. Sin esto tenemos, en el mejor de los casos, un com-

portamiento civilizado, motivado por la esperanza de beneficios, el temor al castigo o más comúnmente el mero hábito. Pero en presencia de una genuina compasión, por débil que sea, nos vemos forzados a la aprobación sin miramientos por nuestros propios intereses. Nuestro egoísmo cede irremediablemente, no debido a grandes esperanzas en cuanto a sus consecuencias, que pueden ser triviales, no a causa de la percepción de que aquí se manifiesta alguna regla moral, pues la compasión es un sentimiento y por lo tanto no está sujeta a ninguna regla, sino debido a la belleza trascendente del motivo en sí y la verdad que sugiere, a saber, que la naturaleza o voluntad íntima de todas las criaturas vivientes es idéntica. «Se debe» y «no se debe», los imperativos categóricos, los mandamientos de los dioses, las consideraciones utilitarias, las reflexiones sobre recompensas y castigos o sobre los dogmas de la religión o la casuística de los sacerdotes no tienen absolutamente ninguna importancia aquí. Sólo hay un mandamiento del corazón, que no sabe de filosofías, pero ante el cual todos los dogmas y sistemas morales ceden y se desploman.

SALVACION

El papel que Schopenhauer asigna a la compasión en la ética proporciona también la clave de su esquema soteriológico. La compasión es un impulso del corazón, esto es, de la voluntad, y no del entendimiento o la razón que sólo perciben y no sienten. El efecto de la compasión es la extinción parcial y momentánea de la propia voluntad individual, de resultas de su identificación con la voluntad sufriente de otro. Esta es la primera etapa de la salvación, consistente en ver más allá de los fenómenos individuales que separan al «yo» del «tú», atravesar el velo de Maya y captar la realidad que se encuentra debajo de él, la voluntad común que une todas las cosas. Esta idea

no es, por cierto, extraña a la religión y Schopenhauer la encontró perfectamente expresada en la fórmula sánscrita de la literatura hindú, denominada *Mahavakya* o «gran palabra», *Tat twam asi*, que significa «esto eres tú». Sin embargo la compasión sólo alcanza esta comprensión imperfectamente, pues es rara, efímera y totalmente a la merced de las circunstancias externas. A pesar de eso, Schopenhauer creyó encontrar en esta experiencia la extinción parcial de la voluntad individual. Concluyó, en consecuencia, que esto es posible y que al menos aquí podemos liberarnos hasta cierto punto de la servidumbre de una fuente infundada de la existencia y, por ende, del sufrimiento. Encontró esta misma quiescencia de la voluntad, aunque imperfectamente, en la contemplación de la belleza, pues es imposible combinar la contemplación estética y el anhelo inquieto y sin embargo la primera resulta a veces posible para un alma sensible. En la tranquila percepción de la pintura, de la belleza natural y sobre todo de la música, que Schopenhauer consideró el verdadero lenguaje de la voluntad, se pierde el fundamento de la existencia, el sufrimiento queda a nuestras espaldas y la mente se acerca a la conciencia de algo eterno e inmutable, algo que habitualmente nos elude simplemente porque no tiene ninguna relación con la voluntad y por consiguiente ninguna conexión con los anhelos individuales. La salvación final, no obstante, sólo podría consistir en una liberación total y permanente de esta servidumbre, un ideal que Schopenhauer no consideró posible en vida, pues la vida es en sí la expresión de la voluntad. Sin embargo, lo encontró realizado en grado sumo en las vidas de los santos, particularmente los de las religiones orientales. El Budismo, por ejemplo, al igual que Schopenhauer, enseña que la vida es esencialmente sufrimiento, que este sufrimiento tiene su origen en la codicia o anhelo, particularmente el deseo vehemente de la existencia, y que la liberación

de ese sufrimiento sólo puede provenir, en consecuencia, de la liberación del anhelo ciego mismo. El ideal budista es el estado de Nirvana, en el que todo deseo, querer y anhelo desaparecen y junto con ellos la individualidad. Se trata de un ideal que el budista se representa como realizable, aunque quizá no enteramente en esta vida. Ahora bien, a nosotros esta superación de la voluntad nos parece la renuncia a la vida misma, lo que en efecto es, y por consiguiente, estamos inclinados a pensar, de todos los bienes de la vida. Mas eso se debe únicamente a que imaginamos que esos bienes son tales, con independencia de nuestro deseo vehemente de ellos. Para Schopenhauer, como para el budista, la salvación es la victoria sobre el mundo y la aniquilación del mundo, que no es nada, de la vida, que es sufrimiento, y del yo individual, que es una ilusión.

BIBLIOGRAFIA

Textos

Edición completa:

Sämtliche Werke, ed. por A. Hübscher (7 vols., 2.ª ed., Wiesbaden, 1946-1950).

Traducciones al inglés:

The Works of Schopenhauer, ed. por I. Edman (Nueva York, 1928).
The Will to Live: Selected Writings of Arthur Schopenhauer, ed. por R. Taylor (Nueva York, 1962, en rústica).
Schopenhauer Selections, ed. por D. Parker (Nueva York, 1928).
Selected Essays of Schopenhauer, ed. por T. B. Saunders (Londres, 1951).
The World as Will and Idea, trad. por R. B. Haldane y J. Kemp (3 vols., 8.ª ed., Londres, 1886). Esta obra y la que sigue son traducciones de *Die Welt als Wille und Vorstellung*.
The World as Will and Representation, trad. por E. F. J. Payne (Colorado, 1958).
On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason y *On the Will in Nature*, trad. por K. Hillebrand (Londres, 1888).
The Basis of Morality, trad. por A. B. Bullock (Londres, 1903).
Essay on the Freedom of the Will, trad. por K. Kolenda (Nueva York, 1960).

Exposiciones generales

Caldwell, W., *Schopenhauer's System in its Philosophical Significance* (Edimburgo, 1896).
Copleston, F. C., *Schopenhauer, Philosopher of Pessimism* (Londres, 1946). Crítica desde el punto de vista católico y romano.
Fischer, K., *Geschichte der Neuern Philosophie* (Mannheim, 1893).
Gardiner, P., *Schopenhauer* (Harmondsworth, 1963, en rústica).
Hasse, H., *Schopenhauer* (Munich, 1926).
Hubbard, E., *Schopenhauer* (Ed. Aurora, Nueva York, 1904).
McGill, V. J., *Schopenhauer* (Nueva York, 1931).
Zimmern, H., *Arthur Schopenhauer* (ed. revisada, Londres, 1932).

Obras sobre temas particulares

Anscombe, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Cap. 13 (Londres, 1959). Trata de la influencia de Schopenhauer sobre Wittgenstein.
Baillot, A., *Influence de la Philosophie de Schopenhauer en France*.
Hedge, F. H., *Atheism in Philosophy, and Other Essays* (Boston, 1884).
Kelley, M., *Kant's Ethics and Schopenhauer's Criticism* (Londres, 1910).
Kelley, M., *Kant's Philosophy as Rectified by Schopenhauer* (Londres, 1909).
Knox, I., *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel, and Schopenhauer* (Nueva York, 1936).
Nietzsche, F., «Thoughts out of Season», *Complete Works*, vols. IV y V, ed. por O. Levy (Nueva York, 1910-1927).
Saltus, E. E., *The Anatomy of Negation* (Chicago, 1889).
Simmel, G., *Schopenhauer and Nietzsche* (Leipzig, 1907).
Stenius, E., *Wittgenstein's «Tractatus»*, Cap. XI (Oxford, 1960). Trata de la influencia de Schopenhauer sobre Wittgenstein.

Tsanoff, R., *Schopenhauer's Criticism of Kant's Theory of Experience* (Nueva York, 1911).

Biografías

Schneider, W., *Schopenhauer, eine Biographie* (Viena, 1937).
Wallace, W., *Life of Schopenhauer* (Londres, 1890).

IV

NIETZSCHE

Por Arthur Danto

[Excepto cuando se indica lo contrario, la edición de los escritos de Nietzsche que he utilizado en las notas es *Friedrich Nietzsche: Werke in Drei Bänden* (Munich, 1956), editados por Karl Schlechta. Las traducciones [al inglés] son mías en todos los casos, pero he consultado con provecho las excelentes traducciones de Marianne Cowan, Francis Golffing y Walter Kaufmann. Abreviaturas utilizadas:

GT *Die Geburt der Tragödie (El origen de la tragedia)*
MAM *Menschlich, Allzumenschlich (Humano, demasiado humano)*
MR *Morgenröte (La aurora)*
FW *Die fröhliche Wissenschaft (La Gaya Ciencia)*
Z *Also Sprach Zarathustra (Así hablaba Zaratustra)*
JGB *Jenseits von Gut und Böse (Más allá del bien y del mal)*
GM *Zur Genealogie der Moral (Genealogía de la moral)*
GD *Götzen-Dämmerung (El ocaso de los ídolos)*
EH *Ecce Homo (Ecce homo)*
AC *Der Antichrist (El Anticristo)*

Los números, en todos los casos, se refieren a aforismos, no a páginas; los números romanos indican el capítulo, cuando esta información es importante, por ejemplo, cuando Nietzsche comienza a numerar nuevamente sus aforismos cada vez que pasa a otra sección o a otro capítulo de un libro. Así, *GM*, II, 20 es *Genealogie der Moral*, parte dos, aforismo 20. En algunos casos, por ejemplo, en *Götzen-Dämmerung*,

no asigna números a las partes separadas, aunque numera los aforismos en cada parte. En este caso, *GD*, III, 2 significa que hay que contar los capítulos hasta el III y luego buscar el aforismo 2. Finalmente, en *Zaratustra*, Nietzsche numera los capítulos pero no los aforismos. En este caso, indico el aforismo por su título en alemán, por ejemplo, *Z*, II, «*Von den Priestern*». Espero que estas indicaciones permitan al lector ubicar un pasaje, cualquiera que sea la edición de que disponga.]

JUZGADA DE acuerdo con los criterios corrientes sobre la felicidad, la vida de Nietzsche no fue dichosa: en verdad fue trágica, y estuvo colmada de sufrimientos físicos y emocionales. En una etapa avanzada de su vida su obra comenzó a divulgarse —en 1888 Georg Brandes explicaba su filosofía en Dinamarca—, pero la locura le impidió tomar conciencia del interés que ella despertó posteriormente; durante sus años productivos su pensamiento era en general desconocido y, si se exceptúa un puñado de lectores, poco apreciado y en gran medida mal interpretado. Tampoco fue afortunado en lo que respecta a la notoriedad que alcanzaron y a la influencia que llegaron a ejercer sus escritos después de su muerte.

Friedrich Wilhelm Nietzsche nació en Röcken, Alemania, el 15 de octubre de 1844. Se le impuso el nombre del entonces soberano de Prusia, pero más adelante suprimió el «Wilhelm» y en general repudió su origen germano: gustaba decir que sus ascendientes eran polacos (nobles, por añadidura), aunque se consideraba a sí mismo «un buen europeo». En sus libros abundan las críticas y dardos contra todo lo alemán y, en realidad, tenía algo de francófilo. Su padre, que era pastor luterano, murió cuando Nietzsche tenía cuatro años. Nietzsche estudió filología clásica en Bonn y luego en Leipzig, y produjo una excelente impresión a uno de sus profesores, el renombrado Friedrich Ritschl. Fue en gran parte gracias a la entusiasta recomendación de Ritschl que Nietzsche obtuvo el cargo de profesor extraordinario en la Universidad de Basilea en 1869. Puesto que tenía entonces sólo 25 años, es evidente que se depositaban en él grandes esperanzas. En Basilea enseñó filología clásica y filosofía de la Antigüedad y se hizo de amigos importantes, entre ellos Franz Overbeck,

un estudioso de la cristiandad primitiva, Jacob Burckhardt, historiador, y en especial Richard Wagner, que en esa época vivía en Tribschen, cerca de Lucerna. Nietzsche consideraba a Wagner como el agente que permitiría a la cultura alemana alcanzar el pináculo de grandeza trágica logrado en otro tiempo en Grecia, y esa su convicción formó parte del mensaje contenido en su obra *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, publicada en 1872. Mientras tanto, Nietzsche adquirió la ciudadanía suiza, fue ascendido a profesor titular en Basilea y sirvió, por breve tiempo y con desastrosos resultados, como asistente de sanidad en las fuerzas prusianas durante la guerra Franco-Prusiana de 1870. Entre 1873 y 1876 publicó una serie de *Unzeitgemässe Betrachtungen (Reflexiones a destiempo)* que incluían *David Strauss: confesante y mal escritor* (1873), *Utilidad e inutilidad de la historia para la vida* (1873), *Schopenhauer como educador* (1874) y, por último, *Richard Wagner en Bayreuth* (1876). Hacia esa época se hallaba del todo desencantado respecto de Wagner como persona y de la influencia que éste podía llegar a ejercer sobre la vida alemana; la brecha que los separaba se volvió definitiva cuando, en 1878, Nietzsche publicó su primera obra aforística: *Humano, demasiado humano.*

En 1878 renunció a la Universidad de Basilea alegando mala salud, después de lo cual llevó una vida cada vez más aislada y atribuladamente solitaria, dedicado a cuidar de su resentido organismo y a elaborar penosamente sus obras principales durante el período de diez años que va de 1878 a 1888. Entre ellas se contaban dos apéndices a *Humano, demasiado humano* (*Opiniones y dichos varios* [1879] y *El peregrino y su sombra* [1880]), *Die Morgenröte (La Aurora)* (1881), *La Gaya ciencia* (1882), *Así hablaba Zaratustra* (publicada en cuatro partes separadas, de 1883 a 1885), *Más allá del bien y del mal* (1886), *Genealogía de la moral* (1887) y *El caso Wagner* (1888). En 1888 también escribió *El ocaso de los ídolos* (publicado en 1889), *El Anticristo* y *Nietzsche contra Wagner* (publicados en 1895), y *Ecce homo* (no publicado hasta 1908). Durante este período escribió asimismo muchas otras cosas, algunas de las cuales fueron reunidas por su hermana Elizabeth y publicadas en 1901 bajo el título de *La voluntad de poder,*

nombre que Nietzsche pensó alguna vez en dar a su principal tratado sistemático que quedó inconcluso. Además, escribió nuevos prefacios y apéndices a libros anteriores, a medida que aparecían nuevas ediciones de los mismos.

En 1882 pasó algún tiempo con una mujer por cuyo espíritu e inteligencia sentía gran admiración. Se trataba de Lou Andreas Salomé, una especie de aventurera intelectual. Como sucedía con todas las relaciones de Nietzsche, su vinculación con Lou Salomé fue compleja e insatisfactoria, y sus ambiciones románticas se frustraron. A pesar de las insinuaciones de *Ecce homo* en el sentido de que era favorito de las damas, Nietzsche debe de haber carecido sobremanera de atractivos para el sexo opuesto, y su prolongado celibato no fue del todo voluntario. En verdad, propuso matrimonio en varias ocasiones a diferentes mujeres que sorprendidas no hallaron dificultad en rechazarlo. Sin embargo, hay pruebas casi definitivas de que no murió virgen: la enfermedad causalmente responsable de su locura y de su muerte fue una infección venérea, contraída al parecer durante sus días de estudiante debido a la que debe de haber sido casi su única aventura sexual.

La locura de Nietzsche comenzó dramáticamente en enero de 1889. En los restantes años de su vida fue el desamparado protegido por su hermana, quien hizo de su misión en la vida consolidar la reputación de su hermano como sabio y profeta, y editar y publicar sus escritos. Se erigió a sí misma en la principal autoridad sobre el sentido de las doctrinas de Nietzsche y en algo así como la gran sacerdotisa del culto de éste; en el curso de sus labores editoriales, se las arregló para introducir una cantidad de deformaciones en su pensamiento, que no se puede por menos de considerar inescrupulosas: modificó, suprimió y reordenó los manuscritos y las cartas de Nietzsche, y no prestó ningún servicio a la erudición, cualesquiera que hayan sido las consecuencias de sus esfuerzos en pro de la reputación de Nietzsche. Este murió en Weimar el 25 de agosto de 1900.

A pesar de la severidad admonitoria de su estilo, a pesar de la militancia de sus mensajes moralistas y de los pasajes —mal entendidos y excesivamente enfatizados—

en los que exalta la implacabilidad, la crueldad y el sufrimiento, a la par que condena la bondad y la caridad, Nietzsche estaba muy lejos de ser una persona brutal. Hay abrumadoras pruebas de que era un hombre bondadoso, de disposición suave y capaz de mostrar gran consideración y cortesía, que hablaba suavemente y con un irresistible sentido del humor. Era un poco maniático en cuestiones dietéticas, pero por lo demás totalmente razonable y cuerdo. Es verdad que al leer algunos de los pasajes particularmente penetrantes y egomaníacos de *Ecce homo*, escritos en los meses anteriores a su colapso, se tiene la sensación de estar ante un inminente estallido de locura. Pero al mismo tiempo también escribió *Götzendämmerung (El ocaso de los ídolos)*, que es quizá su más sólida obra de prosa filosófica. En este aspecto, como en otros concernientes a la vida y la obra de Nietzsche, es difícil hacer una afirmación sin reservas.

ψ

Es UNA MODA actual de la historia de la filosofía tratar a Nietzsche como moralista y como crítico intransigente de la religión y de las instituciones sociales de su época. Si bien es cierto que fue todas estas cosas, los aspectos morales sólo abarcan una fracción de sus escritos publicados, y juzgado por cualquier criterio corriente acerca de aquello que nos permite calificar a alguien de filósofo, Nietzsche ciertamente debe ser considerado como tal. En efecto, meditó profundamente, y a menudo con originalidad, acerca de la mayoría de los principales temas y problemas que han ocupado siempre a los filósofos, y sobre todos ellos tuvo algo que decir: no solamente acerca del bien y el mal, y sobre cómo deberían vivir los hombres, sino también acerca de la verdad, la belleza, la mente, el cuerpo y la materia; acerca de lo que existe y de nuestro conocimiento de lo que existe; acerca de la ciencia, el arte, la religión y la filosofía misma.

Trató de brindar una reinterpretación radical de la

actividad filosófica, siendo su opinión que los filósofos anteriores a él habían concebido erróneamente sus propias realizaciones y creído ofrecer una versión objetiva de las cosas, cuando en verdad imponían al mundo una estructura deliberada, que era una proyección de sus propios prejuicios morales tácitos. Pensaba que había iniciado, por el contrario, un nuevo punto de partida en la filosofía, y que sólo una parte de su obra debía ser destructiva. Pero por esta razón no creía que su propia filosofía fuera fácil de entender, por lo cual insistía una y otra vez en la novedad de sus ideas y advertía a sus lectores que actuaran con precaución y no trataran de asimilar sus tesis a las mismas estructuras conceptuales que justamente se proponía cuestionar. Pero como al mismo tiempo era un maestro de la prosa alemana, un artista de las palabras, un fértil creador de frases resonantes y aforismos memorables, y como también era dado —a menudo— a utilizar un vocabulario encendido y dramático, tuvo con frecuencia un auditorio filosóficamente ingenuo que lo consideró demasiado fácil de «entender». También por razones de las que él mismo es en parte responsable, fue singularmente infortunado en lo que respecta a sus discípulos y su influencia. Se han cometido crímenes en su nombre, e independientemente de lo que él mismo hubiera pensado en caso de haber vivido, fue considerado, tanto por los nazis como por algunos enemigos del nazismo, como el inspirador filosófico de este desastroso movimiento. Se apeló a él como supremo justificador de la bohemia intelectual y de toda suerte de irracionalismos; inspiró a los jóvenes rebeldes y pseudoartistas de varias generaciones pasadas; y fue el refugio de todo género de oscurantistas. Y con excepción de un puñado de críticos que lo han considerado con simpatía, los filósofos tendieron a asentir, por desconocimiento, a esta interpretación de su obra.

Sin embargo, hay un Nietzsche menos ruidoso y

más analítico cuya obra puede considerarse como una contribución a las corrientes filosóficas técnicas, cuyos representantes lo ignoraron en gran medida y no lo consideraron como uno de los suyos. Comparte el mérito de haber descubierto, de manera independiente, la llamada teoría pragmática de la verdad, la doctrina de que el criterio para juzgar la verdad de una proposición consiste en su éxito como instrumento para organizar y anticipar la experiencia: es verdadera si «funciona». Pero a diferencia de los pensadores norteamericanos que se adhirieron a la misma tesis, carecía de la paciencia y probablemente también de la agudeza lógica necesaria para elaborar las implicaciones de su invención; en verdad, quizá no entendió cabalmente lo que había hecho, pues, al igual que muchos innovadores, lo dominaban frecuentemente las concepciones que su propia invención pretendía superar. Así, aunque enunció claramente la teoría pragmática de la verdad, también *creía* en la teoría de la correspondencia y anunció dramáticamente que «todo es falso», cuando debía haber comprendido que sólo había hallado una nueva concepción de la verdad. Buena parte de su filosofía deriva de este error de concepción.

Por consiguiente, no es posible exponer su filosofía y, al mismo tiempo, ser totalmente fiel a sus intenciones. Gracias a los recientes desarrollos de la filosofía analítica podemos hoy apreciar muchas cosas de su filosofía que deben de haber sido oscuras, si no ininteligibles, para sus contemporáneos y hasta para él mismo. En las páginas siguientes trataré pues de reconstruir sus principales ideas filosóficas. Desde el punto de vista histórico sería por supuesto erróneo presentar a Nietzsche como un analista desapasionado y cuidadoso. Sus escritos son demasiado desaliñados para ello; escribió demasiado, sobre demasiados temas y con demasiada vehemencia y colorido como para que le cuadre tal descripción. Al igual que su propia vida, la estructura de su pensamiento es

sobria, en contraste con el aspecto exterior de sus brillantes exposiciones y su expresión pirotécnica. Pero trataré de sustentar mi interpretación de su pensamiento, cuando ello sea posible, en sus propias palabras. Así, recurriendo ampliamente a las citas, espero remediar en cierta medida las deformaciones *históricas* que pueda implicar el tratamiento sistemático de su pensamiento.

PERSPECTIVISMO

Tanto los filósofos como los hombres sencillos se inclinan a menudo a creer que hay una estructura objetiva del mundo, anterior a toda teoría que podamos sustentar acerca de su estructura, y que esta teoría es verdadera o falsa según describa o no correctamente tal estructura. Pero Nietzsche pone violentamente en duda esta concepción de una estructura del mundo objetiva e independiente que los seres humanos puedan llegar a describir, así como la teoría de la verdad que afirma la existencia de una relación de correspondencia entre el mundo y las proposiciones que pretenden afirmar hechos acerca de él. En verdad, como veremos, asignaba a la refutación de estas concepciones una importancia mucho mayor de la que la mayoría de los filósofos, aun concediendo que la teoría de la correspondencia sea inadecuada o errónea, supondrían que merece. Cuando habla de la verdad, se refiere a ella en el sentido recién especificado, y cuando dice, como hace a menudo, que «todo es falso», quiere significar que la presunta relación de correspondencia entre las proposiciones y la realidad no es válida, y que nada es verdadero, en este sentido preciso de «verdadero». En lo concerniente al conocimiento humano era un convencionalista total, y su célebre ataque contra las teorías filosóficas que afirmaban la existencia de un orden *moral* objetivo en el mundo no fue sino un

caso especial de un ataque más general contra toda teoría que afirmara la existencia de *cualquier* orden en el mundo. Lo que *creemos* que es verdadero probablemente sea todo lo que nos ha permitido vivir de una manera coherente: Nietzsche escribe que «la verdad es esa especie de error sin la cual una clase particular de seres vivientes no podría vivir» [1]; pero era su opinión que este «error» había llegado a ser enemigo de la vida, y como se consideraba un «afirmador» de la vida, según sus propias palabras, creía que su principal tarea filosófica era la de extirpar este error, refutar ese concepto de la verdad y liberar a la humanidad para que pudiera realizar cosas mejores. Sus propósitos fueron siempre terapéuticos y proféticos, y sería interpretarlo equivocadamente no juzgar sus análisis dentro del espíritu que los motivó. Pero volveré sobre esto más adelante, y comenzaré por aclarar las afirmaciones que acabo de atribuirle.

Al igual que Hume, con cuyos análisis presentan muchas semejanzas los suyos, Nietzsche tenía una actitud anómala frente a la llamada «concepción de sentido común» de las cosas. Por una parte, la consideraba estrictamente como una ficción, pues sólo es una de las posibles «interpretaciones» del mundo, cuyo número es indefinido; y Nietzsche argüía que no puede darse ningún sentido a la noción de interpretación *correcta*, ya que ninguna interpretación es ni puede ser *verdadera*. Pero por esta misma razón, no se la puede comparar peyorativamente con ninguna presunta concepción correcta de la realidad. Sin embargo, los filósofos han establecido a menudo tal contraste, hallaron defectuosas las concepciones del sentido común y optaron por otras totalmente opuestas acerca de cómo debe ser la realidad. En particular, hay una larga tradición según la cual el mundo es en realidad muy diferente de lo que supone el

[1] *Nachlass*, 814.

sentido común, pues éste se basa en los testimonios sensoriales; y los sentidos no sólo son engañosos en principio, sino que la realidad misma no es accesible a ellos. Pero a este respecto Nietzsche se adhiere a la concepción del sentido común, pues fue elaborada durante un largo tiempo y los hombres pueden vivir de una manera práctica de acuerdo con ella: es una ficción *útil*, mientras que las interpretaciones filosóficas, no menos ficticias que ella, no lo son. «El mundo aparente es el único: el "mundo real" es simplemente una mentira.»[2]

Nietzsche entiende específicamente por «real» lo que los filósofos han dicho que la realidad es: fija, unificada y eterna, subyacente a lo que cambia pero separable de ello, de la diversidad y la temporalidad. Los sentidos no mienten, insiste Nietzsche. No quiere decir con esto que no se produzcan ilusiones, sino que éstas son ajenas al problema: en la medida en que los sentidos revelan «el devenir, lo transitorio, el cambio», no mienten[3]. A veces atribuye la característica desconfianza filosófica hacia los sentidos a un desprecio general por el cuerpo y por la existencia animal: a un alejamiento de la vida. La concepción del sentido común, repitámoslo, es una interpretación. Pero «no hay hechos *(Tatsachen)* sino solamente interpretaciones»[4], y no hay ningún mundo *an sich (en sí)* aparte de una interpretación: «Como si quedara un mundo, una vez que eliminamos las interpretaciones»[5]. Y también: «El mundo que no hemos reducido en función de nuestro ser, nuestra lógica y nuestros prejuicios y supuestos psicológicos, no existe como mundo *an sich*»[6]. Así, no es una crítica del sentido común señalar que hay concepciones alternativas: la cuestión es saber si son viables. La

[2] *GD*, III, 2.
[3] *Ibid.*
[4] *Nachlass*, 903.
[5] *Ibid.*, 705.
[6] *Ibid.*, 769.

viabilidad del sentido común no puede ser puesta en duda fácilmente, pues *vivimos* por ella. El problema de Nietzsche era si, no obstante ello, se la podía atacar en *nombre* de la vida, y no, como la mayoría de los filósofos, con un espíritu negador de la vida. El pensaba que sí, pero que ello implicaba un riesgo inmenso (y obvio). Por eso sentía que su filosofía era peligrosa. Su difícil posición filosófica implicaba tanto una crítica del sentido común (la concepción del «rebaño») como una defensa de él contra toda crítica filosófica y religiosa «negadora de la vida».

A menudo se considera a Nietzsche como un irracionalista a ultranza, reputación basada en gran medida en su celebración del frenesí dionisíaco que se observa en su temprana obra *El origen de la tragedia*, que ejerció gran influencia. No puedo desentrañar aquí este brillante y confuso ensayo sobre el arte y la cultura griegos, pero en él Nietzsche distingue inequívocamente entre el espíritu dionisíaco desenfrenado, que para los griegos era horrendo, según él, y el *helenizado*. El adhirió a este último, y pintó un horrible cuadro de lo que sucede cuando «el arte, de alguna forma, particularmente como religión o como ciencia, no es una profilaxis contra la barbarie»[7]. La razón, como tal, no es contraria a la vida. Pero a menudo se rebaja la vida en su nombre, y cuando Nietzsche impugna la *Vernunft (razón)*, se opone a quienes consideran, como los eleatas y los platónicos, que ésta se halla esencialmente en conflicto con los sentidos y las pasiones, o a los que descartan nuestra concepción ordinaria de las cosas en favor de otra que pretende ser más conforme a la «razón». En realidad, «sólo poseemos ciencia, en la actualidad, en tanto hemos decidido *aceptar* el testimonio de los sentidos, en la medida en que los aguzamos, los armamos y aprendemos a pensar a través de ellos»[8]. Y continúa: «El resto es desvarío y no

[7] *GT*, 15.
[8] *GD*, III, 3.

constituye todavía ciencia: quiero decir, es metafísica, teología, psicología y teoría del conocimiento; *o bien* es ciencia formal, teoría de los signos: como la lógica y esa lógica aplicada que es la matemática»[9].

Si se tienen en cuenta ciertas opiniones habituales acerca de Nietzsche, este pasaje resulta notable, pues aunque los existencialistas y otros que hallan repugnante el positivismo apelan a menudo a Nietzsche, el hecho es que sus opiniones sobre muchas de las principales cuestiones filosóficas se hallan muy cercanas al espíritu del empirismo lógico posterior. Esta corriente, como es bien sabido, adhería a una teoría según la cual sólo son significativas las proposiciones que pertenecen a una de estas dos clases: las que son verificables por medio de experiencias, y las que son verdaderas en virtud de reglas formales. Toda proposición que no sea de ninguno de estos tipos carece de significado; las afirmaciones metafísicas, en particular, caen en esta última clase, según ellos. Esta era exactamente la opinión de Nietzsche. Sus afinidades con la filosofía analítica contemporánea son aun más profundas. Pensaba que toda la tendencia, por parte de la «razón», a postular entidades, a asignar al mundo «real» «unidad, identidad, permanencia, sustancia, causa, *cosidad* y ser»[10] se debe a ciertas características inherentes a nuestro lenguaje: «El lenguaje, en su origen, corresponde a una época de la más rudimentaria forma de psicología. Penetramos en un ámbito cargado de fetichismo cuando tomamos conciencia de los supuestos fundamentales de la metafísica del lenguaje o, en palabras sencillas, de la "razón"... Me temo que no podremos sacarnos a Dios de encima porque todavía creemos en la gramática»[11]. Las llamadas categorías del entendimiento, que para Kant, por ejemplo, no podían

[9] *Ibid.*
[10] *GD*, III, 5.
[11] *GD*, III, 5. Cf. *BGE*, 20.

derivar de nada empírico, están incorporadas a la estructura misma de nuestro lenguaje. Con respecto a la idea de que hay un mundo de objetos permanentes, «toda palabra y oración que enunciamos habla en su favor» [12]. Así, en la medida en que la concepción del sentido común impregna el lenguaje ordinario, y en tanto es correcta la afirmación de Nietzsche de que los metafísicos han confundido características generales de su lenguaje con características genéricas de la existencia, éstos rechazaron el sentido común basándose precisamente en los supuestos del sentido común. Pero una vez que se comprende que el «mundo verdadero» no es más que una duplicación esquelética de los rasgos generales del «mundo aparente», se nos revela inmediatamente como «una idea ya inútil y superflua» y, «por lo tanto, una idea refutada. Liberémonos de ella» [13]. Entretanto, una vez liberados de la concepción del «mundo verdadero», no tenemos nada con lo cual contrastar el «mundo aparente», y este concepto, que deriva su significación de un contraste espurio, es también un concepto espurio: «al liberarnos del mundo verdadero, nos liberamos también del mundo aparente» [14].

Podría pensarse que si se refuta por ese motivo una idea inútil, quedará confirmada una idea útil. Pero Nietzsche insiste en que no obstante toda su patente utilidad, el sentido común es falso, y la noción de que hay entidades reales y aislables en el mundo es simplemente una creencia de sentido común. «No hay cosas», escribe, «ésta es nuestra ficción» [15]. Pero no es una ficción de la que podamos prescindir fácilmente en la vida común ni, en la medida correspondiente, en la ciencia. «Operamos con cosas que no existen: líneas, superficies, cuerpos, tiem-

[12] *GD, loc. cit.*
[13] *GD, «Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde»* [*Cómo el «verdadero mundo» se volvió al final fábula*].
[14] *Ibid.*
[15] *Nachlass*, 776.

pos y espacios divisibles.»[16] Estos conceptos tienen un *uso*, pero no denotan entidades concretas ni «explican», en el sentido en el cual emplea Nietzsche esta palabra. El concepto de átomo es un ejemplo de esto: «Para poder comprender el mundo, debemos estar en condiciones de calcular; para poder calcular, necesitamos de causas constantes. Puesto que no encontramos causas constantes en la realidad, inventamos algunas para nosotros mismos, por ejemplo, el átomo. Este es el origen del atomismo»[17]. Sería tentador suponer que Nietzsche se refiere aquí a lo que los filósofos actuales llaman «entidades teóricas», es decir, entidades típicamente inobservables postuladas como parte de una teoría general por medio de términos que no pueden ser definidos explícitamente en el lenguaje observacional ni reducidos, de una manera simple, a conjuntos de proposiciones observacionales. Pero la suya es una tesis más amplia, según la cual *todas* las referencias a entidades concretas desempeñan el papel de términos teóricos: «Hemos ordenado para nosotros un mundo en el cual podemos vivir, al aceptar que existen cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido. Sin estos artículos de fe, nadie podría vivir en la actualidad. Pero esto no constituye en modo alguno una prueba. La vida no es un argumento. El error podría ser una de las condiciones de la vida»[18]. Estos «artículos de fe», son pues inherentes al lenguaje que hablamos, son «heredados y se han convertido finalmente en la condición de la especie humana»[19]. Así, una vez más, a pesar de su indiscutida utilidad, el sentido común no es verdadero, en el sentido que debe tener la palabra «verdadero». Nietzsche especula: «Innumerables seres que razonaban de manera diferente de nosotros pe-

[16] *FW*, III, 112.
[17] *Nachlass*, 896.
[18] *FW*, 121.
[19] *Ibid.*, 110.

recieron; sin embargo, quizás estuvieron más cerca de la verdad»[20]. Lo que Nietzsche quiere significar es algo semejante a lo siguiente. Tomemos una generalización del tipo «todos los *A* son *B*». A menos que una persona sea capaz de dejar de lado las diferencias y de considerar iguales las cosas semejantes, nunca podría llegar a tales generalizaciones. Pero podría también ver las cosas más como son, y comprobar que no hay dos cosas en el mundo que sean totalmente iguales. Su sensibilidad, al inhibir su poder de generalizar, haría para él menos fácil la supervivencia que para sus semejantes con sensibilidad más tosca, cuyas conclusiones inductivas fueran consecuencia de captaciones menos finas. Tendría también pocas probabilidades quien *viera* realmente el mundo como mero flujo: «toda vacilación en extraer inferencias, toda propensión al escepticismo, es ya un gran peligro para la vida»[21]. Así, nuestro esquema conceptual general es un tejido de «mentiras y fraudes»[22], pero como es indispensable desde el punto de vista práctico, lo llamamos «verdadero». «¿Qué son, realmente, las verdades de la humanidad? Son los errores *irrefutables* del hombre.»[23] Irrefutables, ciertamente, por la experiencia, pues la experiencia —o, al menos, la de los sobrevivientes— se ajusta naturalmente a ellos. No son formas *a priori* de la intuición, en el sentido kantiano, sino que son más bien los supuestos perceptuales y lingüísticos que han sobrevivido con la especie cuya supervivencia contribuyeron a hacer posible. Escribía Nietzsche: «Durante inmensas extensiones de tiempo, el intelecto sólo produjo errores. Algunos de ellos resultaron útiles para la conservación de la especie. Y quienes los hallaron o heredaron pudieron librar

[20] *Ibid.*, 111.
[21] *Ibid.*
[22] *MR*, 117.
[23] *FW*, 265.

con mayor éxito la batalla por su vida y la de sus descendientes»[24].

Consideremos nuevamente el concepto de causa y efecto. Nietzsche ofrece de él un análisis muy semejante al de Hume. Pero a diferencia de éste, que vacilaba en hablar de las «fuentes ocultas» de los sucesos, Nietzsche viola, como violó siempre, el principio admitido por él mismo de que no podemos decir cómo es exactamente el mundo real. Nuestras nociones de causa y efecto están construidas a partir del reconocimiento de conjunciones constantes de sucesos: «Cierta cosa es seguida siempre por otra cosa determinada; cuando percibimos esto y queremos nombrarlo lo llamamos Causa y Efecto. ¡Qué tontos somos! Sólo hemos visto la *imagen* de la Causa y el Efecto. Y este cuadro nos impide percibir una vinculación *(Verbindung)* más fundamental que las sucesiones constantes»[25]. Pero ya en la medida en que decimos que una cierta «cosa» sigue a otra determinada, quedamos irremediablemente librados a nuestra perspectiva del mundo, pues «en verdad tenemos ante nosotros un continuo del cual aislamos un par de fragmentos, de igual modo que percibimos un movimiento como puntos aislados y, por lo tanto, no lo vemos sino que lo inferimos... hay un conjunto infinito de procesos en ese abrupto segundo que se nos escapa»[26]. Así, imponemos un orden ajeno a un mundo del cual, en términos dionisíacos, Nietzsche habla como de un «caos para toda la eternidad, no en el sentido de que la necesidad esté ausente de él, sino de que están ausentes el orden, la estructura, la forma, la belleza, la sabiduría...»[27]. Por ende, «cuidémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. Sólo hay necesidades»[28].

[24] *FW*, 110.
[25] *MR*, 121.
[26] *FW*, 112.
[27] *FW*, 108.
[28] *Ibid.*

Pero, ¿qué quiere decir con «necesidades»? ¿Cómo podemos hablar de éstas si no es con referencia a algún tipo de estructura? ¿Y qué sucede entonces con la visión de un caos no estructrado? A menudo, cuando Nietzsche dice que no hay leyes, se refiere a leyes *morales*; y cuando dice que no hay ningún plan, se refiere a un plan o propósito *divino*. Por lo tanto, supongo que su razonamiento es el siguiente. Puesto que «azar» contrasta con «plan», si nada sucede de acuerdo a un plan, entonces nada puede suceder por azar. Pero luego, como el azar es contrario a la necesidad, Nietzsche concluye ilícitamente que si las cosas no suceden por azar, entonces suceden por necesidad. Quizá lo que entendía por «necesidad» era entonces «no por azar», ya que admitir el azar sería equivalente a admitir un plan. Pero es difícil decir si puede darse un sentido más positivo a esta noción, como no sea con referencia a leyes causales, de las cuales nos ha dicho que son ficciones. Como veremos, Nietzsche rechazó totalmente la noción de determinismo. Por ende, su afirmación es realmente oscura.

Sin embargo, no es difícil ver que a pesar de sus severas críticas antimetafísicas, Nietzsche adhiere a una tesis bastante definida acerca de cómo es en realidad el mundo, y la opone a la concepción del sentido común. Pero describir el mundo tal como realmente es no puede sino constituir una tarea abrumadora, pues el lenguaje en el que debemos hacer tal descripción nos condena a una metafísica que él juzga falsa y nos pone en conflicto con la manera de ser de las cosas. Pero no disponemos de otro lenguaje. Desde entonces, otros filósofos han tenido problemas similares; pensemos, por ejemplo, en la búsqueda que emprende Russell de un lenguaje lógicamente perfecto por medio del cual podamos liberarnos finalmente de la «metafísica de la Nueva Edad de Piedra», inherente, según él, a la tiránica gramática del lenguaje cotidiano. Nietzsche nunca buscó un nuevo lenguaje, pero su uso, a veces frenético, de locucio-

nes poéticas, de «ditirambos», puede considerarse como un intento de romper las ataduras de los hábitos lingüísticos. La incapacidad del lenguaje ordinario para albergar las propias visiones de Nietzsche podría servir, además, para explicar por qué pensó que su filosofía era difícil de entender. Hablando estrictamente, debería ser imposible de comprender, o poco menos. ¿Cómo podemos entender una teoría cuando ésta pone en tela de juicio la estructura misma de nuestro entendimiento? Y si logramos entenderla en nuestros propios términos, de ello se desprendería automáticamente que la hemos entendido mal, pues nuestros propios términos son erróneos.

Finalmente, podemos comprender por qué pensaba Nietzsche que su filosofía era peligrosa. Poner a los hombres en condiciones de comprender su filosofía es colocarlos en una posición desventajosa en lo concerniente a la supervivencia. Nietzsche dice una y otra vez, y de muchas maneras distintas, que todo lo que creemos que sabemos es falso, que «nada es verdadero», no obstante lo cual sostiene que algo sería verdadero con que sólo pudiéramos decir que lo es; verdadero, al menos, en el sentido de correspondencia con la realidad, pero una realidad que no tenemos medios para describir. Aún creía en la verdad en este sentido, si bien había elaborado una concepción totalmente diferente de la verdad, una noción pragmática según la cual las proposiciones son instrumentos mejores o peores para la organización y la anticipación de la experiencia. Pero no pudo llegar a aceptar esta teoría, y permaneció víctima de una concepción de la verdad y la realidad que se había propuesto criticar, fustigando al sentido común, la ciencia y la filosofía como interpretaciones y diciendo que *todo* lo que podemos conocer es interpretación, sin darse cuenta cabalmente de que él también estaba ofreciendo una interpretación y no la verdad desnuda. Cuando comprendió esto, como creo que lo comprendió, fue para él un progreso liberador.

PSICOLOGIA FILOSOFICA

Nietzsche se consideraba a sí mismo como un pionero de la psicología, un primer explorador de «el gran bosque y las espesuras primigenias» de la mente humana [29]. Se elogian sus escritos por los enfoques psicológicos empíricos que contienen, de indiscutible originalidad y penetración. Sólo dispongo de espacio para esbozar lo que hoy llamaríamos su psicología *filosófica*, es decir, los análisis lógicos que ofrece de conceptos mentales. Su principal objetivo, a este respecto, fue el concepto del yo. Afirmaba que es ontológicamente superfluo y metafísicamente pernicioso suponer que hay una entidad tal como el yo. Sin embargo, es una suposición que surge naturalmente de ciertas características estructurales deformantes del lenguaje y de cierta predisposición general, de parte nuestra, a considerar todo lo que sucede como la *acción* de un *agente*. Nuestro primer error es tomar equivocadamente la actividad mental como la acción de un agente especial (el yo), y el segundo error es trasladar esta idea al mundo en su conjunto, pues en tal caso nuestra concepción del mundo no es más que una proyección ilícita de un modelo que ni siquiera es adecuado para representar la conducta mental. «La razón —dice Nietzsche— cree generalmente que las voluntades son causas. Cree en el ego como en un ser, una sustancia, y *proyecta* esta creencia en el ego-sustancia sobre todas las cosas. Con ello, *crea* primero el concepto de cosa... El ser, concebido como causa, es introducido por el pensamiento en las cosas, *es metido debajo*: el concepto de "ser" se sigue y es deducido del concepto de "ego". En el comienzo, se encuentra la gran fatalidad de un error: el de que la voluntad es algo que *efectúa*, que la voluntad es un *poder*... Hoy sabemos

[29] *JGB*, 45.

que sólo es una palabra.»[30] Su diagnóstico es aproximadamente el siguiente. Al aceptar tácitamente la suposición de que cuando algo sucede ello se debe a algún agente, del hecho de que se produce el pensar concluimos que se trata de una acción y, por lo tanto, que debe haber un agente. Este agente es el yo. El ego, pues, es una entidad inferida, no un dato primitivo, y la suposición de que actúa por medio del ejercicio de una voluntad ha coloreado toda nuestra concepción de la causalidad. Pero estas ideas no resisten el examen. «Un pensamiento surge cuando "él" quiere, no cuando "yo" quiero»[31], de modo que no puede ser que yo sea la causa de mis propios pensamientos. Y el concepto mismo de voluntad, aunque los filósofos aparentemente lo consideren «como si fuera la cosa mejor conocida del mundo»[32], es sumamente oscuro. La fenomenología de la volición es extremadamente compleja; no es ni remotamente claro qué es lo que describimos cuando hablamos de actos de voluntad; sin embargo, «nos creemos causa en el acto de voluntad: pensamos que, en esto al menos, hemos atrapado la causalidad en acto»[33]. Pero no hemos hecho nada semejante; sólo caímos en el error de la falsa causalidad.

Nietzsche llama la atención sobre el hecho de que probablemente sólo atribuyamos a la voluntad la causa de una acción, una manifestación de conducta corporal, cuando ha sido *esperada*, en contraste, por ejemplo, con una contracción no prevista. Pero esto sólo implica lo siguiente. Hemos aprendido a esperar de nuestros cuerpos ciertos modos de conducta más o menos predecibles, los cuales se hallan acompañados, más o menos invariablemente, por ciertos pensamientos y sentimientos recurrentes. Entonces se toma a estos últimos por las *causas* de los

[30] *GD*, III, 5.
[31] *JGB*, 17.
[32] *JGB*, 19.
[33] *Ibid.*

actos a los que acompañan. Pero el mismo término, «*yo*», indica indiferentemente el pensamiento *y* la acción. De este modo, llegamos a la idea de que hay un yo subyacente en ambos, un agente que ejerce su voluntad y, al hacerlo, es causa de que su cuerpo se mueva, al mandar y obedecer simultáneamente. Damos nuestra aquiescencia a un sentido falso de poder, considerado luego como libertad. Es esta concepción de la acción la que se proyecta en el mundo; se «introduce bajo» la superficie el concepto de *cosa*, y luego se consideran los cambios de la superficie como las *acciones* de cosas. Como hemos visto, Nietzsche desconfiaba del concepto de *cosa*. Una de sus tareas como psicólogo era la de explicar cómo hemos dado con tal concepto. A menudo parece haber pensado que si uno puede hallar tal explicación, refuta tranquilamente el concepto. Considera que la idea de libre arbitrio se debió a una «violación lógica».

Nietzsche no se adhirió al determinismo filosófico. Insiste en que las ideas de causa y efecto, aunque útiles en la práctica, «no deben ser objetivadas como lo hace el científico de la naturaleza... de conformidad con la estupidez mecánica reinante»[34]. Causa y efecto serían, pues, otra ficción, no reconocida como tal y tomada por verdadera. Hablando con propiedad, es útil «para los propósitos de la comunicación y la comprensión», *no* de la explicación: «En la realidad *an sich*, no hay lazos causales, necesidades, ausencia psicológica de libertad. En ella, el efecto no sigue a la causa ni reina ninguna "ley". Somos nosotros quienes hemos inventado las causas, las continuidades, las conexiones, la relatividad, la coerción, los números, las leyes, la libertad, los fundamentos, los propósitos. Por ende, si imponemos este mundo convencional *(Zeichenwelt)* a lo *an sich* y lo mezclamos con ello, tendemos, como hemos tendido siempre, a

[34] *JGB*, 19.

mitologizar»[35]. En una nota no publicada, dice que debemos «dejar de lado... dos conceptos populares, el de necesidad y el de ley. El primero impone una falsa coerción *(Zwang)* y el segundo una falsa libertad al mundo. Las "cosas" no se comportan de acuerdo con leyes o con regularidad»[36]. La imagen científica popular de un mundo ordenado de cosas, cuya conducta está determinada en cada caso por condiciones causalmente suficientes, se debe al mismo hábito de pensamiento y de lenguaje, concluye Nietzsche, que es también responsable del concepto de libertad interna. Ambos son mitos tomados equivocadamente por hechos. Pero entonces los problemas que surgen en conexión con uno u otro concepto son casi lo que una generación posterior ha llamado «seudoproblemas». La solución está no en tratar de resolverlos, sino en mostrar cómo surgieron los conceptos que les han dado origen. *Podemos* continuar utilizando esos conceptos, pero sólo logramos la inmunidad filosófica en tanto reconozcamos que pueden haber servido y continúan sirviendo a un cierto propósito de comunicación y eficacia práctica, pero no tienen garantía metafísica ni contienen «verdad».

Pero a Nietzsche no le preocupa exclusivamente la historia natural de los *conceptos* mentales: su psicología se ocupa a menudo de la historia natural de los *hechos* mentales y del papel que pueden desempeñar en la economía de la vida humana. Los filósofos, Descartes, por ejemplo, comienzan frecuentemente sus indagaciones con explicaciones introspectivas, pero Nietzsche considera totalmente enigmático el fenómeno de la introspección y nuestra capacidad no sólo de tener pensamientos, sino también de ser conscientes de que los tenemos. Es cierto que tenemos esta conciencia, al menos a veces, pero, ¿a qué *propósito* sirve? «Se convierte por primera vez

[35] *Ibid.*
[36] *Nachlass*, 776.

en un problema para nosotros cuando comenzamos a apreciar hasta qué punto es indispensable.»[37] En efecto, nuestra vida mental, introspectivamente revelada, podría transcurrir tal como transcurre, pero sin que seamos *conscientes* de ello: «podríamos pensar, sentir, querer, recordar y podríamos también "actuar", en todos los sentidos de la palabra, sin que sea necesario que nada de esto "llegue a la conciencia" (para decirlo metafóricamente)»[38]. Es verdad que en gran medida actuamos y pensamos sin reflexionar en lo que está sucediendo. La cuestión consiste pues en saber cuál es la función *adicional* a la que sirven esas imágenes reflejadas cuando de hecho se producen. En efecto, «toda la vida podría existir sin que se viera a sí misma reflejada en un espejo, por así decirlo. Y, en realidad, aun ahora la mayor parte de la vida se desarrolla sin este reflejo, hasta el pensar, el sentir y la vida volitiva, por duro que esto pueda sonar para los viejos filósofos»[39]. Nietzsche expresa la cuestión casi de *esta* manera: ¿en respuesta a qué necesidad surgió la autoconciencia? En este interrogante está implícita la suposición de que todas nuestras acciones surgen en respuesta a alguna necesidad vital.

Responde a esta pregunta mediante «una hipótesis extravagante»: «La fuerza y sutileza [de la autoconciencia] están en proporción con la capacidad de comunicación de un hombre (o un animal). La capacidad de comunicación es, a su vez, proporcional a la *necesidad de comunicarse*»[40]. No afirma que sólo reflexionemos cuando necesitamos comunicarnos, sino que el fenómeno de la autoconciencia se desarrolló como un medio parcial de satisfacer la necesidad de comunicación de la especie. Una vez desarrollada la conciencia, los hombres pueden «de-

[37] *FW*, 354.
[38] *Ibid.*
[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*

rrocharla», para usar sus palabras, del mismo modo que pueden hablar ociosamente, una vez que poseen el uso del lenguaje, cualesquiera hayan sido las necesidades en respuesta a las cuales éste se desarrolló. Nietzsche hace aquí la interesante afirmación de que la reflexión —operación privada, manifiestamente— es de origen *social*, es una respuesta a una necesidad social. El recluso o «el tipo de hombre que es como las fieras» no la necesitaría ni la crearía. Su tesis es que los hombres son los más vulnerables de los animales y los más necesitados de un cuidado constante por parte de sus congéneres. Por lo tanto, deben ser capaces de expresar sus necesidades, para que otros se las satisfagan, lo cual exige que nos «conozcamos a nosotros mismos». El pensar no exige que seamos conscientes de que pensamos: «El hombre, como todo ser viviente, piensa constantemente pero no lo sabe; el pensamiento que llega a ser consciente de sí mismo es la parte mínima». El pensamiento *consciente* requiere la facultad de identificar y expresar su contenido. Para el viejo problema de si puede haber pensamiento sin palabras, Nietzsche tiene una respuesta llana. Ningún pensamiento del cual seamos *conscientes* puede dejar de ser verbal, pues necesitamos del lenguaje para identificarlo. Pero entonces no podemos detectar pensamientos no verbales mediante la introspección. La incapacidad para expresar inteligiblemente nuestras necesidades nos expondría a la extinción; todas las expresiones exitosas deben ser públicamente comprensibles, es decir, encarnarse en el lenguaje que todos los miembros del grupo pueden captar. Así, «el desarrollo de la conciencia marcha a la par del desarrollo del lenguaje» y «sólo como animal social el hombre adquiere conciencia de sí mismo» [41].

Por ende, no hay en la conciencia nada que no sea públicamente comprensible, en tanto las palabras que

[41] *Ibid.*

usamos para expresarnos a nosotros mismos nuestras introspecciones sean las mismas que hemos aprendido a usar para expresar nuestras necesidades a los otros, y sólo a condición de que los otros las comprendan, lograremos aplicarlas con éxito a nuestros propios estados interiores. «Mi idea es que la conciencia no pertenece a la existencia individual de los hombres, sino más bien a su naturaleza comunitaria y gregaria... En consecuencia, cada uno de nosotros, animado de la mejor buena voluntad de *comprenderse* a sí mismo lo más individualmente posible, de "conocerse a sí mismo", llevará siempre a la conciencia lo que es "no individual", lo que hay de promedio en nosotros... Nuestro pensamiento, a través del carácter de la conciencia... se retrotrae siempre a la perspectiva del rebaño.»[42] Así, aunque de hecho «nuestras acciones sean, en el fondo, personales, únicas y absolutamente individuales en un grado incomparable», con todo, «tan pronto como las trasladamos a la conciencia ya no lo parecen»[43].

Este análisis tiene un aire moderno: se observan en él analogías con las tesis contra la existencia o la posibilidad de «lenguajes privados» expuestas por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas* o con el intento por resolver el problema de las «otras mentes» en la obra de P. F. Strawson, por ejemplo, quien escribe: «No se pueden atribuir los propios estados de conciencia o experiencias a algo, a menos que también se atribuya o se esté dispuesto a atribuir estados de conciencia o experiencias a otras entidades del mismo tipo lógico que aquello a lo cual atribuimos los propios estados de conciencia. La condición para considerarse a sí mismo sujeto de tales predicados es que también se reconozca a otros como sujetos de estos predicados... Si *sólo* son míos, entonces *no* son míos en absoluto»[44]. Nietzsche habría

[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*
[44] P. F. Strawson, *Individuals* (Londres, 1959), págs. 105, 109.

aceptado estos análisis, pero no habría estado de acuerdo con la total aceptación del lenguaje ordinario a menudo implícita en estos autores y en sus contemporáneos. Se proponía revisar y superar el lenguaje ordinario y el sentido común, y nada de lo que escribió está exento de visionarias intenciones morales. Así, escribe: «Todo lo que llega a ser consciente se convierte, por este hecho, en superficial, pequeño, relativamente estúpido y sólo consiste en signos generales, signos del *rebaño*»[45]. No se puede expresar la propia unicidad, y esta imposibilidad, si su análisis es correcto, tiene carácter *lógico*; todo lo que se expresa en palabras queda alisado y sólo puede ser entendido de la manera más general. No se puede *hablar*, literalmente. No es sorprendente, pues, que Nietzsche no abrigara la esperanza de que sus ideas esencialmente nuevas (a su manera de pensar) y *unzeitgemässige* (intemporales) fueran comprendidas, y de que tuviera la sensación de dirigirse, en el mejor de los casos, a una generación futura, de seres superiores, a quienes su mensaje pudiera llegar. Podríamos caracterizarlo con bastante precisión como el filósofo más frustrado por las limitaciones del lenguaje de toda la historia del tema. Sentía que su mensaje era extraño y temible, que su carácter temible era resultado de su extrañeza, pero que sólo podemos avanzar en una dirección provechosa si nos exponemos a lo temible y lo nuevo. Lo que llamamos «conocimiento», sostenía, es una especie de reacción al temor: enfrentados con lo extraño, los hombres tratan de asimilarlo a modos preexistentes de pensamiento. Lo que hasta los filósofos consideran «lo conocido» *(Das Bekannte)* es «aquello a lo que estamos acostumbrados, de modo que ya no nos causa extrañeza. Es el lugar común, todo tipo de regla fija, lo que nos hace sentir cómodos»[46]. Pero no es

[45] *FW*, 354.
[46] *FW*, 355.

esto lo que quería para sí mismo. No quería que se lo «conociese» en este sentido de la palabra «conocimiento». Y trató de establecer dos puntos: primero, que la manera obvia y común de considerar las cosas sólo es *una* manera de considerarlas, y que lo obvio y lo real pueden ser muy diferentes, de modo que todo lo que creemos conocer puede ser falso; segundo, que si logramos colocar nuestra perspectiva «en perspectiva» y hacer que la gente vea otra manera de interpretar el mundo, se la podría liberar y capacitarla para una perspectiva nueva y, quizás, mejor.

El primer paso en esta dirección consiste en liberarnos del prejuicio filosófico de que poseemos un conocimiento directo y cierto de nuestros estados interiores, de que nuestros juicios en este dominio son intachables y privilegiados. «¡Error de errores!», escribe Nietzsche: «Lo conocido es lo familiar, y lo familiar es lo más difícil de "conocer", es decir, de ser visto como problema, como ajeno, como "fuera de nosotros"» [47]. Esto lo ilustra una y otra vez nuestra vida mental, de cuyo conocimiento acostumbramos a jactarnos. Para comenzar, consideremos el caso del sueño. Mientras dormimos, «nuestro sistema nervioso se encuentra, por muchas causas internas, en estado de excitación... con lo cual hay cientos de ocasiones para que la mente se sorprenda y busque las causas de esta excitación. El sueño es *la búsqueda y la representación de* las causas aparentes de cada excitación estimuladora» [48]. Supongamos, para utilizar un ejemplo suyo, que atamos los pies de un hombre mientras duerme. A causa de este estímulo, sueña que tiene serpientes enroscadas en sus pies. Quien sueña infiere que «esas serpientes deben ser la causa de las sensaciones que yo, el soñante, tengo» [49]. A menudo incorporamos a un sue-

[47] *FW*, 355.
[48] *MAM*, 13.
[49] *Ibid.*

fio sucesos tales como ruidos agudos y repentinos, de modo que el durmiente «lo explica a partir de *lo posterior*, y piensa que primero experimenta las condiciones que explican el ruido y luego el ruido mismo»[50]. Para resumir, tomamos la imagen del sueño, que es un efecto de ciertos estímulos, por la *causa* de éstos. Y Nietzsche especula: «Sostengo que el hombre razonó despierto durante muchos milenios de la misma manera que razona cuando está dormido. La primera *causa* que entraba en su mente... lo satisfacía y pasaba por la verdad».

Y afirma que siempre caemos en este *tipo* de error. Lo llama «El Error de las Causas Imaginarias», que es uno de los «Cuatro Grandes Errores» *.

Cometemos este error cuando «tomamos equivocadamente la representación *(Vorstellung)* que un es-

[50] *Ibid.*

* Los otros tres son los errores de «confundir la causa con el efecto», «las falsas causas» y «el libre arbitrio». Los examina en *Götzen-Dämmerung*, obra tardía traducida con el título de *El ocaso de los ídolos*. El profesor Walter Kaufmann en las acotaciones introductorias que dedica a esta selección en *The Portable Nietzsche*[51], formula la importante observación de que Nietzsche utiliza la palabra «ídolos» *(Götzen)* tal como la usaba Bacon: «ídolos» son las pautas habituales de creencia que impiden a los hombres ver la verdad. Los cuatro ídolos de Nietzsche no corresponden, salvo en número y en propósito, a los de Bacon. Vale la pena observar que el subtítulo lel libro, «Cómo se filosofa con un martillo», suena menos repelente si recordamos que el martillo sirve para golpear imágenes esculpidas. Y suena aún menos repelente cuando el autor dice, con una especie de humor teutónico un poco pesado, que «los ídolos eternos que aquí tocamos, como con un diapasón, son en general los ídolos más viejos, arraigados e inflados, así como los más huecos», de modo que «oímos como respuesta ese famoso sonido hueco que dan las entrañas infladas»[52]. Todo el «conocimiento», según este análisis, es una cuestión de hábito. Los «ídolos» sólo son hábitos perniciosos. Los hábitos como tales no son buenos ni malos, pero hay buenos hábitos y malos hábitos.

[51] Kaufmann, Walter, *The Portable Nietzsche* (Nueva York, 1954), págs. 463-464.

[52] *GD, Vorwort* (Prefacio).

tado *produce*, por la causa de este estado»[53]. Esto no sólo ocurre en los sueños, ni es un residuo de modos primitivos y superados de razonamiento. Hacemos lo mismo cuando estamos despiertos y en todos los casos en que abrigamos sentimientos que «estimulan nuestro instinto causal» y nos impelen a buscar *razones* que den cuenta de estos sentimientos. Buscamos motivos. Pero los motivos son, justamente, causas imaginarias. Es el sentimiento mismo el que causa la interpretación que damos de él, y la interpretación es tomada luego, falsamente, como la causa del sentimiento: un motivo es sólo una interpretación de un sentimiento. Así surge «un hábito en favor de cierto tipo de interpretación causal que, de hecho, traba y hasta impide la investigación de las causas»[54]. (Obsérvese la inconsecuencia de Nietzsche en el uso de la palabra «causa», noción que repudia, como muchas otras, para utilizarla luego nuevamente en un sentido que se diferencia muy poco del que él impugna.) La explicación final de esta proclividad falsificadora es la predisposición general que tenemos a «reducir lo extraño a lo familiar», lo cual, «además de dar sensación de poder, alivia, reconforta y satisface»[55]. Pues somos de tal modo que preferimos «cualquier explicación a no tener ninguna»[56]; y el «instinto causal está condicionado y estimulado por el sentimiento de temor».

Así, nuestras explicaciones acerca de nuestra vida mental, como las de los fenómenos en general, tienden más a la confortación que a la comprensión profunda: son bondadosas falsificaciones, que se adecuan suavemente y nos protegen de la verdad acerca de nosotros mismos y respecto del mundo. Esto nos brinda una vez más una ventaja no pequeña, en contraste con quienes —como Nietzsche, según la ima-

[53] *GD*, V, 4.
[54] *Ibid.*
[55] *Ibid.*
[56] *GD*, V, 5.

gen que tiene de sí mismo— ven más honesta y profundamente. «El hombre común, similar a sus semejantes, ha tenido y tendrá siempre una ventaja. La persona más exquisita, más fina, más singular, la persona más difícil de entender, permanece simplemente sola, sucumbe —en virtud de su unicidad— al infortunio, y raramente se reproduce. Es menester reunir un inmenso contrapoder para oponerse a este natural, demasiado natural, *progressus in simile*, esta duplicación de la humanidad en la semejanza, lo común, lo medio y lo rebañego —¡compartido!—.»[57] Y esto significa obligar a lo familiar a ubicarse bajo una luz extraña, verlo como problema. Su esfuerzo más constante en esta dirección estuvo dedicado al concepto de moralidad.

MORALIDAD Y RELIGION

El hecho de que nuestras creencias fundamentales sean todas falsas, en opinión de Nietzsche, no constituye por sí mismo una objeción contra ellas. «Es en este campo —observa— donde quizá nuestro nuevo lenguaje suene más extraño.»[58] El problema real, agrega, «es saber hasta qué punto una creencia sustenta y promueve la vida, mantiene y en verdad disciplina a una especie. Nos inclinamos básicamente a sostener que las creencias más falsas (a las cuales pertenecen los juicios sintéticos *a priori*) son las menos prescindibles». Los filósofos, que piensan a veces que su tarea debe consistir en la identificación de los rasgos más genéricos de la existencia, han logrado en cambio, en el mejor de los casos, explicitar uno que otro concepto, que resulta «en el fondo un dogma preconcebido, una fantasía, una "inspiración" o, a lo sumo, un deseo del corazón convertido en algo abstracto y refinado, y defendido con razones bus-

[57] *JGB*, 260.
[58] *JGB*, 4.

cadas después del hecho»[59]. Así, «toda gran filosofía ha sido hasta ahora... la autoconfesión de su creador, una especie de *mémoires* no intencionales y no reconocidas como tales»[60]. Pero en ninguna parte, afirma, es esto más evidente que en la filosofía moral.

Nietzsche insiste repetidamente en que no hay un orden moral objetivo en el mundo: «No hay fenómenos morales, sino solamente interpretaciones moralistas de los fenómenos»[61]. Se atribuye el mérito de haber sido el primero en reconocer que «no hay en absoluto hechos morales»[62], e insta a todo filósofo a colocarse, junto con él, «más allá del bien y del mal, a ponerse por encima de la ilusión de los juicios morales»[63]. Nuestros códigos y categorías morales no sirven para describir el mundo, sino más bien como instrumento para adaptarse a él y regular las relaciones mutuas. Y la tarea propia del filósofo de la moral es comprender los juicios morales, más que emitirlos, ser un crítico consciente y no una víctima involuntaria de las corrientes morales que prevalecen. Teniendo en cuenta su propia moralización franca e inexorable, nos sorprende Nietzsche cuando considera que triunfó donde otros filósofos habían fracasado, cuando cree haber visto la moralidad «como un problema» y haberla encarado objetivamente desde más allá del bien y del mal. Además, su filosofía fue considerada como el primer ejemplar del tipo de pensamiento autobiográfico del que oficialmente trató de escapar. Está muy *à la mode* decir de él que su filosofía no puede ser separada de su vida pues ya no resulta inteligible o significativa. Pero él mismo habría considerado esto como digno de censura, como un defecto y no una virtud. Y en lo que respecta a su moralización, podría alegar en su

[59] *JGB*, 5.
[60] *JGB*, 6.
[61] *JGB*, 108.
[62] *GD*, VI, 1.
[63] *Ibid.*

defensa que *se puso* más allá del bien y del mal en el sentido en que se asignaban estos valores en su propia época y tradición, aunque no permaneciera totalmente fuera de la moral como tal. Y podría agregar que su pensamiento moral, sus prescripciones y críticas contra el sistema moral prevaleciente, se basaban en su análisis general objetivo del papel y la función de los juicios morales y estaban estrechamente vinculadas con él. Trataré de esbozar aquí los elementos principales de ese análisis, indicando los puntos en que sus tesis morales familiares se vinculan con él, pero no me ocuparé intrínsecamente de éstas pues son tan conocidas que sólo requieren una breve mención.

La moral es un mecanismo coercitivo, no sólo en el sentido de que prohíbe ciertos modos de acción y sanciona otros, sino también porque refuerza el esquema predominante de comprensión o interpretación del mundo. Lo hace sobre todo indirectamente, según el análisis de Nietzsche, reprimiendo la única clase de fuerza —las «pasiones que condicionan la vida» *(lebenbedingende Affekte)*— a partir de la cual podrían surgir nuevas perspectivas. «Todos los viejos monstruos morales concuerdan en esto: que *il faut tuer les passions.*»[64] Pero estas pasiones «deben ser estimuladas para que pueda desarrollarse la vida»[65]. Esto no compromete a Nietzsche en la defensa de un *laissez-aller* sin reservas en el dominio emocional. «Toda moral —escribe— tiene algo de tiranía contra la naturaleza y hasta contra la "razón".» Pero agrega: «Esto no es una objeción contra ella»[66]. Primero, porque las pasiones son a veces «simplemente fatales, cuando arrastran a su víctima por el peso de su torpeza»[67], y segundo, porque la restricción moral es causalmente responsable de

[64] *GD*, III, 1.
[65] *Ibid.*
[66] *JGB*, 188.
[67] *GD*, III, 1.

mucho de lo que hace a la vida digna de ser vivida. «Todo lo que hay o ha habido en el mundo de libertad, sutileza, audacia, cadencia y magistral firmeza, en el pensamiento o en el gobierno, en el hablar y el persuadir, en el arte y en la conduta ética, fue sobre todo posible por esta "tiranía de esas leyes arbitrarias". En realidad, y muy seriamente, no es pequeña la probabilidad de que esto sea la "naturaleza" y lo "natural", y *no* el *laissez-aller*.»[68] Así, en lugar de extirpar las pasiones, es menester «espiritualizarlas», aunque esto implica ciertos riesgos. Por otra parte, «*aniquilar* las pasiones y los deseos, simplemente para impedir su torpeza y las consecuencias desagradables de ésta, nos parece hoy otra forma aguda de estupidez»[69].

Hay dos tipos principales de perspectiva moral, la moral del amo y la moral del esclavo. La segunda es engendrada por el temor y la inadecuación. En todo grupo ciertos individuos tenderán a dominar a los restantes porque tienen rasgos de carácter de los que carecen sus semejantes; y estos líderes provocarán resentimiento y temor en quienes están obligados a someterse a ellos. Cada uno de estos dos grupos asigna un significado diferente a la palabra «bueno». Para los amos, designa justamente aquellas cualidades que *ellos* poseen, en virtud de las cuales gozan de preeminencia en el grupo. Se contrapone a «malo» *(schlecht)*. En este sentido, es un juicio analítico el que los amos sean «buenos»; y todo el que no es «bueno» es «malo». Para el esclavo, «bueno» significa exactamente lo que significa «malo» en el vocabulario moral de los amos. Se contrapone a «malvado» *(böse)*, término que es por extensión equivalente a la palabra «bueno» en el lenguaje de los amos. Los amos pueden ser buenos (en el sentido de ellos) y malvados (en el sentido de los esclavos), pero no

[68] *JGB*, 188.
[69] *GD*, III, 1.

pueden ser buenos y *malos*. Los esclavos pueden ser buenos (en el sentido de ellos) y malos (en el sentido de los amos), pero no pueden ser buenos y *malvados*. Pues si fueran malvados, serían amos y no esclavos. Los amos tienden a llamar buenos los caracteres tales como «el espíritu de empresa, la temeridad, el espíritu de venganza, el dolo, la rapacidad, el ansia de poder»[70] y, en general, todo lo que admiran en ellos mismos; ellos son los que «determinan los valores»[71] e imponen sus propios valores al mundo. Los esclavos, que temen a quienes poseen tales caracteres, llaman a éstos y a sus poseedores «malvados», restringiendo el calificativo de «bueno» a características tales como «la piedad, la calidez, la bondad, la ayuda, la paciencia, el cuidado, la humildad, la amistad...»[72]. Los esclavos son impotentes y no pueden imponer sus términos al mundo. Por ello su moralidad, como ya se indicó, se basa en la debilidad y no en la fuerza.

Nietzsche elaboró estas distinciones en *La genealogía de la moral*, título que, dicho sea de paso, ilumina algunas de sus intenciones. Estas eran, en parte, mostrar que los sistemas morales se desarrollan con el tiempo y a partir de circunstancias sociales dadas, y no descienden desde lo alto; que son de proveniencia humana, no divina; y que se los debe justificar, si tienen justificación, por su uso y sus consecuencias para la vida humana, y no apelando a una autoridad externa. Estas ideas quizás eran más chocantes para el siglo XIX que para el nuestro.

El amo, de indiscutible utilidad para el grupo cuando éste se halla bajo amenaza externa, es temido, en tiempo de paz, por quienes recibieron la protección de su belicosidad en los tiempos adversos, pues las cualidades que hacen a los buenos guerreros persisten en tiempo de paz y son consideradas peligrosas

[70] *JGB*, 201.
[71] *JGB*, 260.
[72] *JGB*, 260.

cuando están cerrados los canales externos para su aplicación. Pero el temor se complica con el *resentimiento* por parte del esclavo, cuya actitud hacia su anterior protector puede convertirse en hostilidad. Pero es una hostilidad que no puede desahogarse en la forma saludable en que el amo libera sus impulsos agresivos. En el caso del esclavo, sólo puede descargarse a través de canales indirectos. Históricamente, arguye Nietzsche, esto se ha producido haciendo que el amo aceptara, para *sí mismo*, el mismo sistema de valores que tuvo su origen en la impotencia de los esclavos. Desde entonces, los fuertes desaprueban y consideran reprensible el conjunto preciso de caracteres juzgados «buenos» en el código normal de los amos. Han sido llevados a tomar hacia sí mismos la misma actitud que los esclavos tomaban hacia ellos: se han visto obligados a adoptar la perspectiva de los esclavos. Esta «transvaluación de valores» provoca pues un intenso odio hacia sí mismos en los aristócratas por naturaleza. ¿Cómo pudo suceder esto? Nietzsche responde que ésta es la obra de la *religión*, el logro de los sacerdotes, los «más impotentes de todos los hombres»[73]. A través de la religión, el *resentimiento* experimentado por los no emancipados logró una venganza espectacular. Nuestro código moral, particularmente el código moral del cristianismo, a pesar de todo su énfasis en la caridad y el amor, es el producto combinado del temor y el odio hacia el objeto del temor. El concepto cristiano del amor ha surgido «de la caldera del odio inextinguido»[74].

Puede haber pocas dudas de que Nietzsche admiraba a la clase de los amos. Admite que hay un componente de barbarie en la naturaleza de éstos: «Hay un animal de rapiña en todas esas razas distinguidas, una inconfundible bestia rubia»[75]. Esto merece un

[73] *GM*, I, 7.
[74] *GM*, I, 11.
[75] *GM*, I, 11.

breve comentario, dada la fama adquirida por la expresión «bestia rubia» cuando los nazis comenzaron a considerar a Nietzsche como su precursor oficial. En primer término, «*blonde Bestie*» muy probablemente significa «león», el rey de los animales: si los leones, *per accidens*, fueran negros, Nietzsche podría haber tenido un profundo significado para la actual agitación racista en las fronteras del Islam, y sería un anatema para los nórdicos. Sea como fuere, no era justamente a los arios a quienes aplicaba la expresión «hombres distinguidos», pues Nietzsche incluía entre ellos a los «nobles romanos, árabes, germánicos y griegos, a los héroes homéricos y a los vikingos»[76]. Tampoco entendía por «raza» a *ningún* miembro de estos grupos: había esclavos y amos entre los romanos, los griegos, los árabes, etcétera. Como veremos, la distinción tenía para él una *especie* de base biológica. Pero Nietzsche no aprobaba a esos tipos *en virtud* de su bestialidad. Sólo estaba dispuesto a aceptarla como concomitante indeseable de algo intrínsecamente deseable, del mismo modo que pensaba que las pasiones pueden ser torpes sin que esto sea una razón suficiente para extirparlas ni, en la medida respectiva, una razón suficiente para conservarlas.

Ni siquiera los débiles sienten aversión a infligir sufrimientos a otros: esto es algo «humano, demasiado humano», y la humanidad nunca ha hallado desagradable el espectáculo de la crueldad. Pocas veces es Nietzsche más irónico que cuando desarrolla este tema: «Presenciar el sufrimiento es agradable. Infligirlo, lo es aún más. Esta es una afirmación cruda, pero expresa un viejo y poderoso axioma humano, demasiado humano... No hay fiesta sin crueldad: así lo enseña la larguísima y viejísima historia de la humanidad. Aun en el castigo hay algo muy *festivo*»[77].

[76] *Ibid.*
[77] *GM*, II, 6.

Muchas de nuestras instituciones existen para racionalizar la crueldad: cita como prueba el hecho de que provocar una cierta dosis de dolor en alguien que nos ha perjudicado, se considera obviamente como una compensación adecuada. Sin duda, señala en un pasaje famoso, no es posible disciplinar a los hombres sin crueldad. El hombre es el animal que hace (y mantiene) promesas, y esto implica la adquisición de una «memoria de la voluntad»[78]. Pero esto «nunca se logra sin sangre, torturas y sacrificios... ¡En cuánta sangre y cuántos estremecimientos se basan todas las "cosas buenas"!»[79]. Así, la diferencia entre el débil y el fuerte, en fin de cuentas, tiene poca relación con diferencias básicas o grados de pureza de espíritu. Reside principalmente en la capacidad del fuerte y la incapacidad del débil de desahogar su agresividad en los demás. Pero se trata de una diferencia fundamental. Pues la mente de los débiles está «envenenada» como consecuencia de ello, y deben buscar maneras indirectas de descargar su hostilidad. Y *una* de las maneras como lo consiguieron es la que ya hemos indicado: obligar a los sanos a aceptar como propia la ética de los lisiados, por intermedio de la religión.

Esto ha provocado un notable fenómeno psicológico. Para comenzar, los fuertes no son menos fuertes por el hecho de haber aceptado esa moral. Sólo que sus impulsos se canalizan de manera diferente. En particular, ya no descargan alegremente sus energías en la violencia. Pero puesto que «todos los instintos que no se descargan hacia afuera *se vuelven hacia adentro*»[80], se produce algo que Nietzsche llama «internalización» *(Verinnerlichung)*, con lo cual «aparece por vez primera lo que luego se llamará el "alma"».

«Todo el mundo interior, originalmente pequeño, como confinado entre un par de membranas, recibe

[78] *GM*, II, 1.
[79] *GM*, II, 3.
[80] *GM*, II, 16.

profundidad, anchura y altura a medida que se inhibe la conducta externa del hombre.»[81] Y además: «El hombre, al carecer de enemigos y resistencias externos y obligado a confinarse en una restringida estrechez y en la regularidad ética, se desgarró impacientemente a sí mismo, se persiguió y corroyó, y se torturó a sí mismo. Al querer hacer pedazos a alguien, se estrella contra los barrotes de su jaula... El hombre hace de sí mismo una cámara de torturas, un yermo ignoto y peligroso»[82]. Este autocastigo es el fenómeno de la *mala conciencia (schlechtes Gewissen)*, a la que Nietzsche estigmatiza ominosamente como «la mayor y más desastrosa de las enfermedades, de la cual la humanidad todavía no ha sido curada: la enfermedad del hombre que sufre de sí mismo, dentro de sí mismo»[83].

Podría inferirse que Nietzsche se disponía a adoptar el tipo de posición asumida en la actualidad por los partidarios de cierta concepción de la terapia psicológica, que propugnan la total liberación de la agresión en beneficio de la salud mental. Pero de nuevo se eleva muy por encima de lo que creeríamos, dada su posterior reputación. «No puede haber duda alguna de que la mala conciencia es una enfermedad», dice, pero inmediatamente agrega: «Pero es una enfermedad en el sentido en que lo es también el embarazo»[84]. Nosotros responderíamos que el embarazo no es una enfermedad en *ningún* sentido, pero Nietzsche admite que con el advenimiento del *schlechtes Gewissen* la especie humana «despertó un interés, una tensión, una esperanza, casi una convicción de que con el hombre algo se anunciaba y se preparaba, como si el hombre no fuera un fin sino un medio, un incidente, un puente, una gran

[81] *Ibid.*
[82] *Ibid.*
[83] *Ibid.*
[84] *GM*, II, 19.

promesa...»[85]. Y éste es, en verdad, el mensaje sobre el hombre trasmitido por su Zaratustra (al cual volveré luego). Puesto que sabemos que Nietzsche adhirió al ideal de un superhombre y ya que la emergencia de la mala conciencia fue una condición históricamente necesaria de esta posibilidad, no puede considerarse que la condene totalmente, ni que condene totalmente la moral de los esclavos a la par que propugna la moral de los amos y los salvajes excesos de la bestia rubia. Sin embargo, objeta la actitud de los que son presa de la mala conciencia, pues si tienden a exagerar desmesuradamente su propia presunta inutilidad, ello se debe sobre todo a que al aceptar la religión, aceptaron todo un bagaje teológico. Pero éste incluye un Dios perfecto a quien ellos deben su existencia. Ahora bien, en vista de esta deuda y de la insalvable desproporción existente entre la bondad divina y la inutilidad *de ellos*, es posible pagar en cierta medida la primera y reducir, también en cierta medida, la segunda, aceptando una carga especial de dolor autoinfligido (hemos visto antes que el dolor cumple la función de saldar deudas en la lógica legal de la humanidad). Aun así, la situación es irremediable.

«Se trata de una especie de locura de la voluntad, de demencia espiritual... La voluntad del hombre de considerarse culpable, indigno y sin expiación;... la voluntad del hombre de erigir un "ideal", el del "Dios Sagrado", a cuya luz pueda estar seguro de su absoluta indignidad. ¡Qué animal insensato y lamentable es el hombre!»[86] El mensaje de Zaratustra, según el cual «Dios ha muerto», está dirigido a eliminar esta culpa imposible, a restituir al hombre un sentido de dignidad pero no de complacencia, reemplazando ese contraste que engendra culpa por otro más benigno entre lo que el hombre es y lo que podría llegar a ser.

[85] *GM*, II, 16.
[86] *GM*, II, 22.

Es importante destacar que sólo los fuertes sufren de mala conciencia. Es un síntoma de fuerza, pero de una fuerza dirigida hacia el interior y contra su propio poseedor. Los débiles no tienen talento para el ascetismo. Nietzsche halla atractivos a los ascetas. Su teoría es que la energía de la psique humana se conserva a través de todas sus transformaciones, de modo que los fuertes no pueden por menos de expresar su fuerza, cualesquiera que sean los canales de que dispongan. «Exigir que la fuerza no se exprese como fuerza... es tan absurdo como exigir que la debilidad se exprese como fuerza.»[87] La idea de que alguna de esas exigencias pueda ser satisfecha se debe, una vez más, a modos arcaicos de pensamiento y a características estructurales engañosas del lenguaje, de acuerdo con las cuales tendemos a concebir la fuerza como la actividad de un agente, así como concebimos el relámpago como la actividad del rayo. Lo concebimos, insiste Nietzsche, en virtud de que decimos que el rayo relampaguea. Pero el relámpago no es separable del rayo: el rayo *es* el relámpago y, de igual modo, los fuertes son justamente lo que hacen; no pueden ser fuertes y no actuar de maneras enérgicas. Exigir que desistan es pedir lo imposible. Por las mismas razones los débiles no se abstienen de la conducta violenta por *elección*, como podrían imaginarse ellos. Pero al *pensar* que esto es en realidad lo que hacen, se arrogan el derecho de «pedir cuentas al ave de rapiña por ser un ave de rapiña»[88]. La noción de libre elección, está pues construida ya en la gramática de nuestro lenguaje. Al utilizar juntos un sujeto y un verbo —por ejemplo, *a* hace *x*— nos vemos conducidos a suponer que es posible la proposición «*a* no hace *x*», aunque sea falsa, ya que *a* es una cosa y hacer *x* es otra, y *a* puede o no hacer *x*. Pero lo que Nietzsche sostiene es que *a* justamente

[87] *GM*, I, 13.
[88] *Ibid.*

es lo que hace *x*, de modo que si *a* no hace *x*, no *puede* hacer *x*, y si hace *x*, no puede hacer otra cosa. Pero hay maneras y maneras de hacer *x*, y el bárbaro de ayer es el anacoreta desdichado de hoy, cuya potencia se ha vuelto contra sí mismo. Nuestro sistema ético-religioso ha derrotado pues repetidamente la crueldad, pero no la ha abolido. Ni puede abolirla sin abolir la vida, pues la vida misma es crueldad.

«La vida misma es *esencialmente* apropiación, causar daño, sujeción del extranjero y el débil. Es opresión, dureza, imposición del propio dominio... La vida es justamente voluntad de poder... La apropiación no es típica simplemente de una sociedad perversa, imperfecta o primitiva: pertenece a la *esencia* de los seres vivos, como una función orgánica básica. Es una consecuencia de la voluntad de poder, que no es sino la voluntad de vivir.»[89] La «voluntad de poder» es un concepto central y organizador en Nietzsche, pero tendió más a usarlo que a analizarlo; por ende, no está muy claro qué entendía por él. Pero puede decirse esto, al menos: es la característica definitoria de la materia viva y, sugiere él a veces, de *toda* materia *: es un impulso que mueve a toda cosa a dominar y transformar el medio ambiente. No se lo debe identificar con el *conatus*, que es la tendencia de cada cosa a conservar su integridad: «la auto-

[89] *JGB*, 36.

* En un pasaje presenta —estrictamente como una hipótesis metafísica— la tesis de que «toda fuerza activa puede ser definida como voluntad de poder». En efecto, «la voluntad sólo puede afectar naturalmente a la voluntad», y quizás el mundo, «visto desde adentro», sólo es «voluntad le poder y nada más»[90]. Esta tesis ambiciosa fue elaborada fragmentariamente durante largo tiempo, y Nietzsche dejó un conjunto disperso de notas sumamente oscuras sobre el tema, muchas de las cuales pueden encontrarse en *Der Wille zur Macht (La voluntad de poderío)*, obra complicada luego de su muerte y publicada por su hermana en forma que inspira algunas dudas.

[90] *JGB*, 36.

conservación es simplemente una *consecuencia* indirecta y frecuente de tal tendencia»[91]. Digamos de paso que fue ésta la razón la cual polemizó contra Darwin; la tesis de Nietzsche es que no luchamos, por así decirlo, para mantener una existencia marginal, salvo en circunstancias excepcionales: la vida no es una lucha para sobrevivir sino para prevalecer, y «el aspecto general de la vida no es el de la necesidad ni el de la inanición, sino el de la riqueza y la profusión... Donde hay lucha, hay lucha por el poder»[92]. Pero entonces la vida tampoco puede ser caracterizada en función de la utilidad máxima, de acuerdo con una espontánea preferencia por el placer contra el dolor: «La voluntad de poder es la forma primitiva de la afectividad, y todos los otros afectos son simplemente derivados de aquél... los hombres no luchan por el placer, sino que éste llega cuando logran aquello por lo cual luchan: el placer acompaña, pero no impulsa nada»[93]. Se desprende de esto que la crueldad, en una acepción un tanto amplia del término, es un elemento concomitante necesario de la vida. Estar vivo es estar subyugando a algo; y si *A* subyuga a *B*, *B* es subyugado por *A*, lo cual es cruel para *B*.

De no ser por los mecanismos morales y las restricciones sociales, reforzados por la religión, los débiles, por la naturaleza de la situación, perecerían ante la voluntad de poder de los fuertes. Pero Nietzsche sostiene que los fuertes son, en el mejor de los casos, raros y atípicos: «La humanidad, como toda otra especie animal, produce un excedente de seres abortivos, enfermos, degenerados y débiles, con los sufrimientos concomitantes: los casos exitosos son las excepciones entre los hombres»[94]. Lo desdichado es, además, que a menudo los más excelentes repre-

[91] *JGB*, 13.
[92] *GD*, IX, 14.
[93] *Nachlass*, pág. 750.
[94] *JGB*, 62.

sentantes de la especie no logran sobrevivir, o sobreviven con frecuencia como inadaptados sociales. «La especie no se desarrolla en la perfección —se lamenta—; los débiles siempre prevalecen sobre los fuertes.»[95] Pero Nietzsche no siente nostalgia por algún estado de naturaleza en el cual los brutos saludables subyuguen a aquellos en quienes la voluntad de poder es menos potente. Ya en *El origen de la tragedia* rechazaba la brutalidad desenfrenada, considerándola demasiado horrible como para que su contemplación sea soportable. No hay ningún objeto en todo ese sufrimiento. Pero el ideal ascético, en el cual el cazador y la presa son un mismo ser, *da* sentido al sufrimiento, y esto es algo de valor positivo. «El hombre, como animal, no tenía antaño ningún sentido. Su vida sobre la tierra no tenía ningún propósito. "¿Para qué es el hombre?" Era una pregunta sin respuesta. El hombre no sabía cómo justificarse, explicarse y afirmarse.»[96] Es cierto que el ideal cristiano es hostil a la vida, está «en oposición con los supuestos fundamentales de la vida»[97]. Otro tanto puede decirse de las religiones en general. Pero aunque se trate de una voluntad *contra* la vida, es con todo una voluntad, y «el hombre preferirá la nada antes que carecer de voluntad»[98]. No es tanto el sufrimiento en sí como el sufrimiento sin sentido lo que repugna a los hombres; así, al dar un sentido al sufrimiento, la religión no ha sido un desastre total.

El ideal ascético sólo es uno de los ideales de toda una *familia* de ellos a los que los hombres adhieren, de acuerdo con los cuales el ser humano, y la vida humana en general, es juzgado de poco valor en comparación con alguna entidad trascendente y pretendidamente valiosa. Así, es posible adoptar una acti-

[95] *GB*, IX, 14.
[96] *GM*, III, 28.
[97] *GM*, III, 28.
[98] *Ibid.*

tud sumamente crítica ante las creencias religiosas y, al mismo tiempo, compartir el desprecio de la religión por la vida humana. Adoptar una posición contra la religión en nombre de la razón o de la verdad equivale a ser víctima de la misma actitud implícita en la visión religiosa de la vida, de modo que el ideal ascético tiene una aplicación más vasta de lo que podría parecer a primera vista. «Este ideal es *su* ideal —dice de tales críticos—, no son espíritus libres ni mucho menos, *pues aún creen en la verdad.*»[99] Este es el punto en el cual sus concepciones sobre el conocimiento y la verdad se vinculan con sus ideas morales. Sostiene, en un pasaje fundamental (agregado en 1886) de *Die fröhliche Wissenschaft (La Gaya Ciencia),* que seguimos siendo devotos *(fromm),* si creemos en la verdad. Pues esto equivale a creer en un mundo «real» independiente de las invenciones humanas, y «en tanto se afirma ese "otro mundo", ¿no se debe negar su opuesto, es decir, *este* mundo, *nuestro* mundo?... Hasta nosotros, los sabihondos de hoy, ateos y antimetafísicos, tomamos nuestro fuego de una antorcha que encendió una creencia de mil años, la creencia de Cristo, que era también la creencia de Platón, que Dios es la verdad, que la verdad es divina». Zaratustra proclama que Dios ha muerto, y si Dios es la verdad, entonces también la verdad ha muerto. Y agrega al pasaje que acabamos de citar: «Pero, ¿qué sucedería si esta creencia fuera cada vez más indigna de ser creída, si ya nada fuera divino... si Dios resultara ser nuestra mentira más duradera?» En la *Genealogía de la moral* concluye: «Desde el momento que negamos al Dios del ideal ascético, *se presenta otro problema*: el del valor de la verdad. La aspiración a la verdad exige una crítica [y] es puesta experimentalmente a prueba»[100]. Como hemos visto, ésta era

[99] *GM,* III, 24.
[100] *GM,* III, 24.

su tarea crítica en la filosofía. Su tesis era que no hay ningún mundo «verdadero», «real», que el mundo «aparente» es el único. Como un eco de la famosa frase de Dostoiewsky, escribe: «Nada es verdadero, todo está permitido» *(Nichts ist war, alles ist erlaubt)*. Y ésta es la «libertad de espíritu», «pues la creencia en la verdad ha dado noticia»[101]. Si todo está permitido, pueden hallarse nuevos ideales para la vida humana, a la que se restituye una adecuada dignidad. Si el mundo es nuestra creación, por así decir, y si no hay otro mundo más que éste, podemos crear otro mundo y rehacernos a nosotros mismos con él. Nietzsche, y la humanidad a través de él, sintió que se abría repentinamente a inmensas posibilidades: «Todo azar está permitido al indagador. El mar, *nuestro* mar yace abierto allí. ¡Quizá nunca haya habido un mar más abierto!»[102]

EL SUPERHOMBRE Y EL ETERNO RETORNO

Hasta ahora me he ocupado principalmente de la parte negativa, destructiva, de la filosofía de Nietzsche. Sin duda, en toda ella hay implícito un conjunto de teorías positivas acerca del mundo, la verdad, el conocimiento y la psique humana, pero Nietzsche no parece haber querido o podido presentar una descripción constructiva continua de las teorías que a su parecer debían reemplazar a las que trataba de desacreditar, de modo que nos vemos obligados a reconstruirlas mediante las alusiones y sugerencias contextuales que complementan los pocos fragmentos oscuros de carácter positivo. Pero aun como profeta moral es permanentemente insatisfactorio para quienes deseen conocer el contenido de ese brillante futuro que previó para nosotros, cuando estemos

[101] *GM*, III, 25.
[102] *FW*, 343.

liberados de las amputadoras presiones que ejercen las perspectivas epistemológicas predominantes. Y esta indefinición y vaguedad subsiste a pesar de que uno de sus libros, y aquel al cual consideraba como su obra maestra, *Así hablaba Zaratustra*, está dedicado manifiestamente a la articulación de su visión específica de lo que puede depararnos el futuro. No es difícil comprender que este libro, y sus escritos en general, se hayan convertido en una hospitalaria cantera para los *elitistas* y chiflados, antiintelectualistas, ignorantes y defensores de la brutalidad y lo instintivo, ninguno de los cuales estaba preparado para entender las advertencias y reservas que Nietzsche formulaba a cada momento. *Así hablaba Zaratustra* ha sido casi trágicamente fiel a su subtítulo: «un libro para todos y para nadie». Y careciendo, como carecemos, de toda receta específica y única para leer su mensaje, casi debemos limitarnos aquí a destacar la ausencia de tal receta y señalar la vaguedad esencial de su doctrina.

El Zaratustra (Zoroastro) *histórico* creía que el mundo es el escenario de un conflicto entre el bien y el mal, considerado el último como fuerzas objetivas. El Zaratustra de Nietzsche, por supuesto, no creía esto. Pero puesto que fue el primero en cometer este error fundamental, dice Nietzsche, debe ser el primero en rectificarlo[103]. Esta es la razón, afirma, por la cual elige a Zaratustra como portavoz de su filosofía.

Zaratustra anunció la relatividad de todos los valores:

> Zaratustra vio muchas tierras y muchos pueblos. Así descubrió el bien y el mal de muchos pueblos. En ninguna parte del mundo Zaratustra encontró un poder superior al del bien y el mal...
>
> Muchas cosas que pasan por buenas en un pue-

[103] *EH*, *«Warum Ich ein Schicksal bin» (Por qué soy un destino)*, 3.

blo, para otro son vergüenza e irrisión: he aquí lo que he descubierto. A menudo he visto llamar malas a cosas que en otras partes se reverenciaban con honores reales...

En verdad, los hombres se han dado a sí mismos todo su bien y su mal. En verdad, no lo han tomado, ni lo han encontrado, ni ha llegado hasta ellos como una voz del cielo...

Hasta ahora hubo miles de fines, pues hubo miles de pueblos. Lo que falta es un yugo para los mil cuellos, un fin *único*. La humanidad todavía no tiene un fin.[104]

Zaratustra considera que su tarea es suministrar este «fin» a la humanidad, y la doctrina del superhombre * debe servir a este propósito. «Mirad: ¡os enseño el superhombre!» Y proclama: «El superhombre es el significado de la tierra»[105]. Pero realmente no ofrece ninguna caracterización específica del superhombre como no sea por contraste con otros tipos de hombres, en particular con el «hombre último» *(der letzte Mensch)*, el hombre que es como cualquier otro y se siente feliz de ser feliz: «¡Hemos inventado la felicidad!, dice el último hombre, y pestañea»[106]. Pero Zaratustra, como Nietzsche, no está en modo alguno contento con la manera de ser del hombre:

[104] *Z.*, I, «*Von Tausend und einem Ziele*» *(De los mil y un fines)*.

* Utilizo la palabra familiar «superhombre» como traducción de la palabra *Übermensch*, en parte porque ya está en uso y en parte porque cualquier otra alternativa no es mucho mejor y tendría, a lo sumo, el valor negativo de evitar las connotaciones totalmente extrínsecas de la expresión. «Overman» *(sobrehombre)* carece de elegancia y produce cierta perplejidad. «Hombre superior» quizá sería la traducción más exacta y menos chocante. Pero seré conservador y mantendré «superhombre».

[105] *Z.*, «*Vorrede*», 3.

[106] *Z.*, «*Vorrede*», 5.

> El hombre es algo que será superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?
>
> Todos los seres han creado algo superior a ellos mismos. ¿Y seríais vosotros el reflujo de esta gran marea, y volveríais a los animales en lugar de superar al hombre?
>
> El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre, una cuerda tendida por encima de un abismo.
>
> Lo grande en el hombre reside en ser un puente y no un fin: lo que puede amarse en el hombre es que consiste en un *Übergang* (transición) y un *Untergang* (decadencia, destrucción).[107]

Las palabras «*Übergang*» y «*Untergang*» son difíciles de traducir, y al mismo tiempo conservan el ritmo del estilo de Nietzsche. Pero la idea es bastante simple: sólo podemos pasar a algo superior pereciendo como *meros* seres humanos. La noción es esencialmente el *Stirb und werde* (muere y deviene) del *Fausto* de Goethe, o el grano de trigo bíblico. En cierto modo, pues, las afirmaciones de Nietzsche difieren poco del ideal ascético, o sea, un cierto desprecio hacia nosotros mismos, el sentido de que nuestro valor consiste, no en lo que somos, sino en lo que podríamos llegar a ser, con esfuerzo. La diferencia entre el ideal de Nietzsche y el ideal ascético reside en que la insatisfacción del primero respecto del hombre, si es internalizada por sus oyentes, no es definitiva ni conduce a un creciente autodesprecio. En efecto, no establece el contraste entre lo que somos y algún modelo idealizado e imposible con el que no podemos compararnos, sino entre nosotros y un ideal que puede alcanzarse, si trabajamos para realizar nuestras potencialidades. Pero para elevarnos debemos liberarnos de lo que hay en nosotros de «humano, demasiado humano».

Pero después de decir todo esto, es difícil ver cuáles son exactamente esas potencialidades. Zaratustra

[107] *Z.*, «*Vorrede*», 3-4.

enumera los tipos de personas que admira, pero éstas[108] son figuras de transición, hombres que «preparan el camino», y no superhombres. Nietzsche en diversas oportunidades expresó admiración por hombres tales como César Borgia, Napoleón y Goethe; ya hemos señalado su admiración mal disimulada por el tipo «de amo» instintivo y físico, cuya voluntad de poder es fuerte. Mas sería un error identificar a cualquiera de ellos con el superhombre, aunque muy posiblemente todos ellos presentaran características del tipo que Nietzsche admiraba. Pero Zaratustra dice:

> Corazón cálido y cabeza fría: cuando esas dos cosas se unen surge el huracán, el «Salvador».
>
> En verdad, ha habido hombres más grandes y de mayor alcurnia que aquellos a quienes el pueblo llamó salvadores, estos devastadores huracanes.
>
> ¡Pero vosotros, mis hermanos, debéis ser salvados de aquellos que son más grandes que todos los salvadores, si queréis encontrar el camino hacia la libertad!
>
> Nunca ha existido todavía un superhombre. Yo los he visto desnudos a ambos, al más grande y al ínfimo de los hombres.
>
> Se parecían demasiado entre sí. En verdad, hasta al más grande lo encontré demasiado humano.[109]

Podemos considerar, si queremos, que ésta es la receta del superhombre: un corazón cálido más una cabeza fría, menos lo humano, demasiado humano. Y esta receta, en cierto modo, es un eco de la conquista de la tragedia griega en su culminación, la fusión de lo dionisíaco y lo apolíneo. Y el alegato de Zaratustra, y presumiblemente del mismo Nietzsche, es que debemos sacrificarnos *(Untergang)* con el fin de producir *(Übergang)* un tipo humano supe-

[108] *Z., «Vorrede»*, 4.
[109] *Z., I, «Von den Priestern» (De los sacerdotes).*

rior. Y el mecanismo de este ir-abajo y este ir-arriba es la voluntad de poder. Pero no hace explícitos cuáles son precisamente los pasos que debemos dar. Sólo dice, negativamente, que las instituciones contemporáneas parecen hostiles a él, pues tienden simultáneamente a enfriar el corazón y confundir la cabeza, a la par que dejan un enorme residuo de lo humano, demasiado humano.

La doctrina del superhombre sugiere vehementemente que Nietzsche adhería a la idea de que es posible alcanzar niveles cada vez más altos de excelencia humana, siendo el superhombre un límite hacia el cual se aproxima la humanidad a medida que lo *humano, demasiado humano* tiende a cero. De esto podría inferirse la aceptación de alguna teoría de la evolución creadora, siempre que el material humano básico disponible en un momento dado no esté demasiado deteriorado. Nietzsche no descontaba por cierto la posibilidad, y aun el peligro inminente del deterioro humano hasta el punto en el cual fuera imposible todo desarrollo, la nivelación al ras, la total mediocrización. Este es en verdad el peligro del «último hombre». Y esto daba cierto carácter acuciante a su prédica:

> Es tiempo de que el hombre se ponga un fin. Es tiempo de que el hombre plante la semilla de su esperanza más elevada.
>
> El suelo aún es suficientemente fértil para esto. Pero un día será pobre y estéril, y en él ya no podrá crecer ningún árbol elevado.
>
> ¡Ay!, se acerca el tiempo en que el hombre ya no arrojará más allá de la humanidad la flecha de su anhelo, en que la cuerda de su arco habrá perdido el hábito de tenderse.
>
> ¡Ay!, llegará el momento en que el hombre no podrá engendrar una estrella. ¡Ay!, se acerca el tiempo del más despreciable de los hombres, que ya no sabrá siquiera despreciarse a sí mismo.
>
> ¡Mirad! os mostraré *al último hombre*.[110]

[110] *Z.*, «*Vorrede*», 5.

Para decirlo metafóricamente, se produce un aumento de entropía, pero esto no es inevitable. Así, tenemos ante nosotros un cuadro de la historia humana con puntos bajos y puntos altos, según decidamos nosotros. Pero es justamente aquí donde hallamos difícil el ajuste de esta concepción con otra, la doctrina del eterno retorno, la teoría por la que Nietzsche sentía más afecto, quizá, que por cualquiera de sus otras ideas.

La idea del eterno retorno, en líneas generales, es la de que todo lo que sucede ya ha sucedido infinitas veces y sucederá otra infinidad de veces, *exactamente* del mismo modo que sucede ahora. Así, hablando estrictamente, no hay en realidad un «último» hombre, sino una infinidad de últimos hombres. Y en rigor, no hay un único Nietzsche, sino un númera infinito de Nietzsches *exactamente* iguales, que se reflejan unos a otros a través del tiempo. Y Zaratustra enseña también la doctrina del eterno retorno, como la del superhombre:

> Diréis: «Ahora moriré y desapareceré». Y diréis: «Ahora no soy nada». Las almas son mortales como los cuerpos.
>
> Pero el nudo de causas en el que estoy atrapado retorna siempre y me crea nuevamente. Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno.
>
> Yo volveré con este sol, esta tierra, esta águila y esta serpiente, no en una nueva vida, en una vida mejor, ni en una vida semejante:
>
> Volveré eternamente para llevar esta misma vida, con todas sus grandezas y todas sus miserias, y enseñaré nuevamente el eterno retorno de todas las cosas.[111]

Es difícil saber cómo considerar esta idea, no sólo por las dificultades intrínsecas que pueda haber en ella, y hay muchas, sino también con respecto al convencionalismo radical que Nietzsche parecía sus-

[111] Z., III, *«Der Genesende» (El convaleciente).*

tentar y continuó sustentando después de la publicación de *Así hablaba Zaratustra*. Las cosas, afirma, son ficciones, solideces arbitrariamente proyectadas en un flujo indistinto; en la naturaleza, aun suponiendo que haya cosas, no hay dos de ellas que sean iguales. Las leyes son simples convenciones, de invenciones puramente humana. En el mundo no hay causas ni efectos. Con variaciones menores, Nietzsche insiste una y otra vez en estas afirmaciones. Consideraba esta doctrina como la más científica de las hipótesis, y hasta buscaba en la ciencia confirmaciones de ella. Pero entonces, de acuerdo con sus ideas acerca de la ciencia, esta «ley», como parte de la ciencia, debe ser una ficción convencionalista. Sin embargo, la idea lo agitaba profundamente, por lo que debemos tratar de determinar las razones que tenía en apoyo de la doctrina, y luego cuál fue su actitud hacia ella, suponiendo que sus razones fueran adecuadas. Es decir, para plantear la cuestión pragmáticamente, debemos comprender cuál sería para él la diferencia en caso de que esta doctrina fuera verdadera o falsa, aunque raramente examina la posibilidad de que sea falsa. Una de las primeras ocasiones en las cuales la menciona, trasmite muy fielmente su actitud:

> ¿Qué sucedería si un demonio se arrastrara detrás de ti, un día o una noche, en tu más desolada soledad, y dijera: «Esta vida que vives y que has vivido deberás vivirla otra vez e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que cada dolor, cada alegría, cada pensamiento, cada suspiro y todo suceso inefablemente pequeño o grande de tu vida volverá a ocurrirte nuevamente, siempre en la misma serie y sucesión... el eterno reloj de arena será dado vuelta una y otra vez, y tú con él, polvo de polvo»? ¿No te arrojarías al suelo, harías rechinar tus dientes y maldecirías al demonio que así te hablara? O pasarías por un

momento tremendo, en el cual responderías: «¡Tú eres un Dios y nunca he oído nada más divino!» [112]

Nietzsche presentó en general la doctrina en estos términos fantasiosos en sus escritos publicados, o bien la insinuó o la enunció indirectamente sin hacer ningún esfuerzo particular por suministrar una argumentación o una prueba. Quizá con el tiempo Nietzsche llegó a creer que la *había* probado: sucede a menudo que un filósofo presenta una cierta teoría de una manera programática, y luego simplemente la presupone en sus escritos sin haberla elaborado nunca en detalle. Pero Nietzsche dejó algunos presuntos argumentos, elaborados quizás alrededor de 1881, la época en la que estaba escribiendo *Die fröhliche Wissenschaft*. El siguiente extracto es quizá la enunciación más detallada de ella, y pertenece a sus *Nachgelassene Werke (Obras póstumas)*:

> La cantidad total de energía *(All-kraft)* es limitada, no «infinita»: ¡guardémonos de tales excesos en los conceptos! Por consiguiente, el número de estados *(Lagen)*, combinaciones, cambios y transformaciones *(Entwicklungen)* de esta energía es enormemente grande y prácticamente inconmensurable, pero de todos modos es finito y no infinito. Pero el tiempo a través del cual actúa esta energía total es infinito. Esto significa que la energía es siempre la misma y está siempre activa. Ya ha transcurrido una infinitud antes del momento presente. Esto significa que todas las transformaciones posibles ya deben haberse producido. Por consiguiente, la transformación presente es una repetición, y lo mismo sucede, pues, con la que le dio origen, y con la que surge de ella, y así sucesivamente hacia atrás y hacia adelante. En tanto la totalidad de los estados de energía *(die Gesammtlage aller Kräfte)* se repite siempre, todo ha sucedido innumerables veces...[113]

[112] *FW*, 341.
[113] *Nietzsche's Werke* (Liepzig, 1901), XII, 51.

Este pasaje es sumamente oscuro, y se nos escapa el sentido que tiene la expresión «por consiguiente» *(folglich)* las dos veces que aparece: ¿se la debe tomar en sentido literario o lógico? Supongo que lo segundo, ya que este pasaje pretende ser una argumentación. Pero en tal caso resulta ser una argumentación más bien pobre. Tratemos de reconstruirla. Para comenzar, enumeramos tres proposiciones que Nietzsche considera verdaderas y relacionadas entre sí:

1. La suma total de energía del universo es finita.
2. El número de estados *(Lagen)* de energía es finito.
3. La energía se conserva.

Estas proposiciones son claramente independientes. La verdad de (3) es compatible con la verdad y la falsedad de (1), y a la inversa. Y (2) puede ser falsa aunque (1) y (3) sean verdaderas. Nietzsche parece considerar que (1) *implica* (2), pero no es así. Sin duda él no ha especificado cómo debe usarse el término «estado», y en ausencia de tal especificación es muy difícil saber si (2) es verdadera o falsa. Pero se puede dar una interpretación muy natural de *Lagen* en la cual (1) y (3) sean verdaderas y (2) sea falsa. Imaginemos un sistema conservador de energía cuya energía total tenga un número finito, por ejemplo 6, y en el que parte de la energía sea cinética. Supongamos también que la energía cinética aumente, de modo que disminuya la energía potencial, pero a un ritmo tal que la primera se aproxime a 6 mientras la segunda se aproxima a 0. Es posible aproximarse indefinidamente a estos límites sin alcanzarlos, y puede haber, en principio, un número infinito de «estados» de energía cinética que tengan una magnitud diferente en cada instante, sin que se repita ninguna magnitud particular. Según tal modelo, (1) y (3) serían verdaderas y (2) falsa. Por ende,

debemos considerar a (2) como independiente de (1) y (3) *.

Pero, ¿cómo (1) implica, a través de (3), que cualquier *Lage* particular se repite un número infinito de veces? La respuesta es que no lo implica. También necesitamos las siguientes premisas:

4. El tiempo es infinito.
5. La energía tiene duración infinita.

Ahora bien, supongamos que haya exactamente *tres Lagen* de energía, *A*, *B* y *C*. Y supongamos que cada uno de ellos apareció por *primera* vez hace un tiempo finito, por ejemplo, en *t*-3, *t*-2 y *t*-1. Digamos que *A* fue la primera aparición de los tres, en *t*-3. Luego, antes de *t*-3 no puede haber existido ningún *Lage* de los tres *Lagen* posibles que supone nuestro modelo. Pero, de (4) se desprende que debe haber transcurrido tiempo antes de *t*-3. Y de (5) se desprende que debe haber habido energía antes de *t*-3. Pero de (3) se sigue que la cantidad de energía anterior y posterior a *t*-3 es la misma. No obstante, según nuestra hipótesis, al menos *uno* de los tres *Lagen* posibles debe existir para que exista energía, pues ellos son los *únicos Lagen* de energía. Por lo tanto, al menos *uno* de esos *Lagen* debe haber existido antes de *t*-3, o, lo que equivale a lo mismo, no puede haber habido ninguna primera aparición de *cada uno* de los *Lagen*. Por ende, al menos *uno* de ellos debe haber aparecido un número infinito de veces. Pero aparte

* La antigua teoría del retorno cósmico sostenía a veces que hay un número infinito de átomos y, por ende, un número infinito de combinaciones de átomos. Esto sería, sin duda, inobjetable, pero Nietzsche rechazó el atomismo por considerarlo una ficción. Utiliza en cambio *All-kraft* y *Lage*. Del hecho de que la suma sea finita no se deduce, evidentemente, que haya un número finito de partes. La suma de la serie $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} \ldots$ es un número finito, 2. Pero de esto no se deduce que haya en la serie un número finito de miembros.

del hecho de que no sabemos cuál de los tres es, hasta ahora sólo podemos probar, a lo sumo, que uno de ellos apareció un número infinito de veces, lo cual es compatible con la posibilidad de que *dos* de ellos sucedieron un número finito de veces.

Supongamos que *A* sucedió una infinidad de veces antes de que se produjera *B*. *B* señalaría un límite detrás del cual, temporalmente, se extiende una infinitud de apariciones de *A*. Pero, ¿qué sentido tendría decir que *A* sucede un número infinito de veces aunque no sucede nada más? ¿No sería más apropiado hablar de un suceso de duración infinita? Nietzsche descartaría esta afirmación porque traduciría un equilibrio, y su tesis es que si se llegara alguna vez a un equilibrio, éste persistiría eternamente. Si sólo hubiera *A* durante una infinitud, nada podría producir un cambio, pues no existiría más que *A*, e introducir algo del exterior sería una violación de (3). Por ende, agreguemos:

6. El cambio es eterno.

Pero el tipo más simple de cambio sería una alternación de un par de sucesos, *A* y *B*. Con nuestro modelo y con (1) podemos probar mediante (6) que al menos *dos Lagen* han sucedido un número infinito de veces. Y esto todavía es compatible con la posibilidad de que *uno* de los tres *Lagen* posibles suceda un número finito de veces. Pero imaginemos ahora que tenemos una infinidad de alternaciones... *A-B-A-B-A-B-A-B*..., y en un nuevo punto divisorio sucede *C*, de modo que *C* tuvo una primera aparición hace un tiempo finito. Hasta ahora, nada es incompatible con esta posibilidad. Pero si agregamos algo semejante a:

7. Principio de razón suficiente,

quizá podamos descartar una primera aparición de *C*. Esto es, debe haber ahora una condición suficiente para *C*. Pero entonces, debe ser *A* o *B*, pues éstos son todo lo que permite nuestro modelo. Luego, puesto que cada uno de ellos ha sucedido una infinidad de

veces, si cualquiera de ellos es una condición suficiente para *C*, *C* debe haber sucedido un número infinito de veces.

Mediante repetidas aplicaciones, podemos aumentar nuestro modelo en cualquier número finito y probar que nada puede haber sucedido por primera vez. Pero entonces nada podrá suceder tampoco en el futuro por primera vez. Por supuesto, no podemos considerar que esto sea una prueba de la imposibilidad de creación *ex nihilo*, puesto que ya hemos tenido que suponer reiteradamente esta imposibilidad en (3), (4) y (5).

Podemos, pues, reconstruir la argumentación de Nietzsche con una mezcla de proposiciones *a priori* y proposiciones empíricas, cada una de ellas independiente de las otras y susceptible de ser negada separadamente. Pero no corresponde examinar aquí la cuestión más detalladamente, y debemos pasar ahora al problema de por qué Nietzsche consideraba tan importante esta doctrina.

Para comenzar, sería incompatible con la idea de que todo el curso de la historia se acerca a algún fin, tiene un «significado». En efecto, sea *F* tal fin. Entonces, o bien *F* no puede suceder nunca, o bien ha sucedido una infinidad de veces. Por consiguiente, aceptar la doctrina implica el rechazo de *ciertas* interpretaciones religiosas de la historia. Por otra parte, no es la única alternativa a éstas, y la doctrina también es compatible con la posibilidad de que cada transformación *(Entwicklung)* repetida tenga un fin.

En segundo lugar, la doctrina puede dar apoyo a cierto tipo de optimismo, pues no puede haber ningún *Lage permanente*, ninguna infinitud caracterizada por *A-A-A-A*... Por lo tanto, el «último hombre» no constituye realmente un peligro, como pensaba Zaratustra. Pero entonces, por el mismo criterio, la doctrina puede dar apoyo a cierto tipo de pesimismo. Las instituciones detestadas reaparecerán una y otra vez. Sin embargo, así como en ciertas formas

del Budismo Mahayana aparece un Buda en un momento crítico de cada ciclo cósmico, también debe aparecer un Nietzsche una y otra vez, cuando la humanidad está en su punto más bajo, para prescribir a sus congéneres un nuevo esfuerzo. ¿Importa que desaparezcamos, retornemos otra vez y desaparezcamos nuevamente? La respuesta es que no. Lo que cuenta es el esfuerzo, la voluntad de poder, la alegría de vencer, no por lo que se logra, sino por la acción misma. Y el hombre, «en consecuencia», debe apreciarla por sí misma, ya que la importancia de todos los fines disminuye radicalmente cuando, como Sísifo, vemos que debemos hacer las mismas cosas una y otra vez: «Mi fórmula para la grandeza de los hombres es *Amor Fati* (Amor al Destino): que nadie desee que las cosas sean diferentes, ni antes ni después, en toda la eternidad» [114].

En el período de la *fröhliche Wissenschaft* Nietzsche escribía: «Mi doctrina declara que debes vivir de modo que desees vivir otra vez. Este es tu deber. De todos modos, vivirás otra vez. Aquel a quien luchar le da el mayor placer, que luche. Aquel a quien el reposo le da el mayor placer, que repose. Aquel a quien las órdenes, el seguir y el obedecer da el mayor placer, que obedezca. Sólo debe comprender claramente qué es lo que le da el mayor placer, y no asustarse de ningún medio. La eternidad lo vale» [115]. Así, actuad (o sed) de tal modo que deseéis actuar de esa manera (o ser de esa manera) una infinidad de veces. De este modo quizá los hombres puedan liberarse del *resentimiento*. En la propia aceptación de cada uno de nosotros, debemos también aceptarnos unos a otros. En términos existencialistas, esto equivale a propugnar la autenticidad. Aunque resulta en verdad difícil comprender por qué esta tesis no puede ser independiente de la doctrina del eterno

[114] *EH*, «*Warum Ich so Klug bin*» (*Por qué soy tan inteligente*), 10.
[115] *Werke* (Leipzig, 1901), XII, 116.

retorno. Pero esta doctrina, según parece pensar Nietzsche, excluye la posibilidad de que exista *otra* vida *diferente*, por ejemplo en el cielo o en el infierno. En lugar de esta idea, pensad, dice Nietzsche, cuán liberadora sería la doctrina del eterno retorno. Y agrega: «Imprimamos la forma de la eternidad a nuestras vidas»[116]. Pensad, nos dice, «qué efecto ha tenido la doctrina de la condenación eterna»[117]. «*Esta* vida es vuestra vida eterna.»[118]

[116] *Ibid.*, 124.
[117] *Ibid.*, 119.
[118] *Ibid.*, 126.

BIBLIOGRAFIA

Textos

Obras completas:

Gesammelte Werke, Musarionausgabe (23 vols., Munich, 1920-1928).
Werke in drei Bänden (Munich, 1954-1956), ed. por K. Schlechta.

Traducciones al inglés:

The Complete Works, ed. por Oscar Levy (18 vols., Edimburgo y Londres, 1909-1913). Esta traducción no siempre es fidedigna.
The Portable Nietzsche, trad. y ed. por Walter Kaufmann (Nueva York, 1954; 1956, rústica). Contiene completos *Así hablaba Zaratustra, El ocaso de los ídolos, El Anticristo* y *Nietzsche contra Wagner*, además de una selección de otras obras, notas y cartas, y varias páginas de comentarios del editor.
(Hay traducciones de obras de Nietzsche al castellano realizadas por E. Ovejero y Maury, 1932 y sigs. Existe también una traducción del *Epistolario* debida a L. López Ballesteros, 2.ª ed., 1932.)

Exposiciones generales

Brinton, C., *Nietzsche* (Cambridge, 1941).
Coplestone, F., *Friedrich Nietzsche* (Londres, 1942). Este

libro está escrito desde un punto de vista católico.
Heidegger, M., *Nietzsche* (2 vols., Pfullingen, 1961).
Jaspers, K., *Nietzsche* (Berlín y Leipzig, 1936). Se trata de una crítica desde el punto de vista del existencialismo de Jaspers.
Kaufmann, W., *Nietzsche* (Princeton, 1950; ed. revisada, Nueva York, 1956, en rústica).
Morgan, G. A., Jr., *What Nietzsche Means* (Cambridge, Mass., 1941).
Mencken, H. L., *The Philosophy of Friedrich Nietzsche* (Boston, 1913).
Salter, W., *Nietzsche the Thinker* (Nueva York, 1917).
Schlechta, Karl, *Der Fall Nietzsche* (Munich, 1959).
Vaihinger, H., *Nietzsche als Philosoph* (Berlín, 1902).

Obras sobre temas particulares

Heidegger, M., «*Nietzsches Wort "Gott is tot"*», en Holzwege (Frankfurt, 1952).
Kaufmann, W., *From Shakespeare to Existentialism* (Boston, 1959; ed. revisada, Nueva York, 1960; edición británica titulada *The Owl and the Nightingale*, Londres, 1960). Cinco capítulos están dedicados a Nietzsche
Klages, L., *Die Psychologischen Errungenschaften Nietzsche* (Leipzig, 1926).
Löwith, K., *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Stuttgart, 1956).

Estudios biográficos

Andler, C., *Nietzsche, Sa Vie et Sa Pensée* (6 vols., París, 1920-1931).
Bernoulli, C. A., *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche* (2 vols., Jena, 1908).
Förster-Nietzsche, Elizabeth, *Das Leben Friedrich Nietzsche* (3 vols., Leipzig, 1895-1904). Esta obra contiene muchas inexactitudes.
Zweig, Stefan, *Master Builders*, trad. por E. y C. Paul (Nueva York, 1939).